ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಬೆಂಗಳೂರು

ಸಾಧನೆ

(ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಚಿಕೆ)

ಸಂಪುಟ 21–22 ಸಂಚಿಕೆ 1-4, 1–2
ಜನವರಿ – ಡಿಸೆಂಬರ್ 1992
ಜನವರಿ – ಜೂನ್ 1993

ಸಾಧನೆ

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು

SADHANE : Kannada Quarterly of the Bangalore University, Bangalore. Vol. 21 No. 1-4 January—December 1992
Vol. 22, No. 1-2 January—June 1993

ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ :	ರೂ. 15–00	
ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ	ರೂ. 10–00	(ದೃಢೀಕರಣ ಪತ್ರವನ್ನು ಕಳುಹಿಸಬೇಕು)
ಆಜೀವ ಸದಸ್ಯತ್ವ	ರೂ. 150–00	

ಪ್ರಕಾಶಕರು :

ಎಂ. ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಿ
ನಿರ್ದೇಶಕ, (ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹಕ)
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ/ಮುದ್ರಣಾಲಯ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

ಮುದ್ರಣ :
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮುದ್ರಣಾಲಯ

ಪರಿವಿಡಿ

ನನ್ನೂರು

ನಲ್ಲೂರು ಪ್ರಸಾದ್

ಭತ್ತರಾಗಿ ಕಬ್ಬು ತೆಂಗು
ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದು ನಿಂತ
ಮುತ್ತಿನಂಥ ನನ್ನ ಊರ ಎಂಗೆ ಮರೆಯಲಿ

ಜೊತೆಯಲಿದ್ದ ಕಾಳ ದಡ್ಡ
ದನವಕಾದು ಭೂಮಿಗೇದು
ತೆಳ್ಳಗಾದ ನನ್ನ ಊರ ಎಂಗೆ ಮರೆಯಲಿ

ಸುರಿದ ಮಳೆಗೆ ಆರಳಿ ನಿಂತ
ಕೆಂಪಿ ಹೊಟ್ಟೆ ಊದಿ ಕುಂತ
ಹಲವು ಕಥೆಯ ನನ್ನ ಊರ ಎಂಗೆ ಮರೆಯಲಿ

ಸೊಪ್ಪು, ಗಂಜಿ, ರಾಗಿ ಮುದ್ದೆ
ಒಪ್ಪೊತ್ತೆ ಉಂಡು ಸೋತ
ಅಸ್ಥಿ ಪಂಜರಗಳ ನನ್ನ ಊರ ಎಂಗೆ ಮರೆಯಲಿ

ಹಗಲು ಇರುಳು ಜಡಿವ ಮಳೆಗೆ
ಗೊರಗ ಹೊದ್ದ ದೆವ್ವವಾಗಿ
ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ನನ್ನ ಊರ ಎಂಗೆ ಮರೆಯಲಿ

ಬಿಸಲ ಝಳಕೆ ಜಗ್ಗದಂಥ
ನೀರು ನೆರಳು ಕೊಟ್ಟು ನಿಂತ
ಹೆತ್ತ ತಾಯಿ ನನ್ನ ಊರ ಎಂಗೆ ಮರೆಯಲಿ

ಬಂಡಿ ಹಬ್ಬ (ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ)

ಆರ್. ವಿ. ಭಂಡಾರಿ

ಸಮುದಾಯದ ಯಾವುದೇ ಹಬ್ಬ, ಜಾತ್ರೆ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಬದುಕಿನ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಂಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಲ ಕಳೆದಂತೆ ಅದು ತನ್ನ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳಕೊಂಡು ಸಮಕಾಲೀನವಾಗುತ್ತ ಆ ಕಾಲದ ಅಭಿರುಚಿ, ದೌರ್ಬಲ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ, ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಈ ಸಮುದಾಯ ಸಂಸ್ಥೆ ಅಂದರೆ Result of total relationship of the economics and mythical structure ಅದರ ಉತ್ಪಾದಿತ ಸ್ವರೂಪವಾದ Super structureದ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ, ಆದರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ತಾನೇ ನಿರ್ದೇಶಕವಾಗಿಬಿಡುವುದು ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗ ಸತ್ತವರನ್ನು ಹೂಳಿದ ಸಮಾಧಿಯ ಮೇಲೆ ಇಡುವ ಕಲ್ಲು ನಂತರ ಲಿಂಗವಾಗಿ, ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಸತತವಾಗಿ ನಡೆದೇ ಇದೆ. ಉಳಿದ ದೇಶಗಳ ಈ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೂ ಭಾರತಕ್ಕೂ ವಿಶೇಷವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಜನಾಂಗಗಳ ಮಿಶ್ರಣವನ್ನು ಸೇರಿ ಉಂಟಾದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ. ಜಾತಿಗಳು ಮುಚ್ಚಿದ ವರ್ಗವೇ ಆಗಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಮುದಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೇಲ್ವರ್ಣ ಹಾಗೂ ವರ್ಗ ವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸದಾ ಕಬಳಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಯ 'ದುರ್ಗಿ' ಆರ್ಯಾದುರ್ಗಾ ಆಗಿ, 'ಅಮ್ಮ' ಶಿವೆಯೊ, ಶಾಂತಿಕಾ ಪರಮೇಶ್ವರಿಯೋ ಆಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ-ದೈವಿಕ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಈ ಮೇಲುವರ್ಗದ ಜನಕೆಳವರ್ಗದ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಜನಾಂಗವನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಎಂತಾ ಬೆರಕಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಾರೆನ್ನಲು 'ಮಹಿಷಾಸುರ ಮರ್ಧಿನಿ' ಪುರಾಣವೇ ಸಾಕ್ಷಿ.

ಮಹಿಷಾಸುರ ಮರ್ಧಿನಿ ಓರ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕನ್ಯೆ. ಅವಳು ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಓರ್ವ ಹೊಲೆಮಾದಿಗನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಆಕೆಗೆ ಇದು ತಿಳಿದಿರು ವುದಿಲ್ಲ. ಆತ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ತಿಳಿಯದ ಹಾಗೆ ಅಡಗಿ ತನ್ನ ಜನರ ಮಧ್ಯ

ಮಾಂಸಭಕ್ಷ ಮಾಡಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದ. ಅವರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗಿ ಮಗ ದೊಡ್ಡವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಪ್ಪನ ಸಂಗಡ ಅವರ ಹಟ್ಟಿಗೇ ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ದಿನ ಬಡಿಸುವಾಗ ಪಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬೀಡಿ ಹೋಳನ್ನು ತಿಂದು ಇದು ಯಾವುದರ ಮಾಂಸ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವ್ವನಿಗೆ ಸಂಶಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಅವಳು ತನ್ನ ಗಂಡನ ಚಲನವಲನದ ಮೇಲೆ ನಿಗಾ ಇಟ್ಟಿರುತ್ತಾಳೆ. ನಂತರ ಅವಳಿಗೆ ತನ್ನ ಗಂಡ ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಗಂಡನ ಕೊಲೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಇವಳೇ ಮುಂದೆ ಮಹಿಷಾಸುರ ಮರ್ಧಿನಿ ಪುರಾಣವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ.

ಈ ಘಟನೆಯ ಹಿಂದೆ ಆಗಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಪಿತೂರಿ ಏನೆಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಯಾವ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಓರ್ವ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಗಂಡ ಕುಷ್ಠ ರೋಗಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ವೇಶ್ಯಾಸಹವಾಸಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಪತಿಯೇ ದೇವರೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೊ ಅದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಗಂಡನನ್ನು ಕೊಂದವಳನ್ನು ದೇವತೆ ಯಾಗಿ, ಶಿವೆಯಾಗಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ! ಈ ವಿಪರ್ಯಾಸ ಏಕೆ? ಕಾರಣ ಇಷ್ಟೆ, ಕೆಳವರ್ಗದವರು ಮೇಲುವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೆ ಎಂತಾ ಭಯಾನಕ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಈಕೆಯೇ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಲು ಈ ಕತೆ ಇದೆ. ನಂತರ ಆತ ರಾಕ್ಷಸ ವಗೈರೆ ಕತೆ.

ಆದರೂ, ಈ ಎಲ್ಲ ಅಮಾನುಷ ಶೋಷಣೆಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಳವರ್ಗದ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಾಶವಾಗದೆ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಸಮಾಜದ ಮೇಲು ಸ್ತರದಲ್ಲಿದ್ದು ಯಜಮಾನನಂತೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೊರತಾದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ—ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಆದಿಯಿಂದಲೂ ಇತ್ತು ಎಂಬುದು.

"ಬಂಡಿ ಹಬ್ಬ ಒಂದು ಜನಪದ ಹಬ್ಬ, ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಈ ಹಬ್ಬ ವನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಹಸಿರು ಬಂಡಿ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ".

"ಬಂಡಿ ಹಬ್ಬವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಮ್ಮನವರ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಜರುಗುವ ವಿಶೇಷ ಹಬ್ಬ......ಅಮ್ಮನವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪೂಜಾರಿಗಳು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಪೂಜಾರಿಗಳಾಗಿರುವುದು ಈ ಬಂಡಿ ಹಬ್ಬ ಜರುಗುವಲ್ಲಿನ ದೇವಾಲಯದ ಪದ್ಧತಿ.

ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧಿಶೋಷಣೆ ನಡೆದರೂ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಯನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಈ ಕಿರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಶೂದ್ರ-ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಬಂಡಿಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಬಂಡಿ ಹಬ್ಬ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಹೇಗೆ ಬಂತು? ಎಂದು ಬಲ್ಲವರು ವಿಚಾರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾಲ್ಕು ಚಕ್ರ ಇರುವ ಗಾಡಿಯ (ಬಂಡಿ) ಮೇಲೆ ದೇವಿ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕೂಡ್ರಿಸಿ ಮೆರವಣಿಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದು ಬಂಡಿ ಹಬ್ಬವೆಂದೇ ಹೆಸರಾಯಿತು. ಏನಿದ್ದರೂ ಇದು ಬಂಡಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಬರುವ ಮೊದಲೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಹಬ್ಬವಾಗಿರಬೇಕು. ಬಂಡಿಯ ಆಕಾರ ರಚನೆಯೋ ಮುಂದೆ ತೇರು (ರಥ)ನ ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದಂತೆ ಬಂಡಿಯ ರಚನೆಗೆ ಬೇಟೆಯ ಜೀವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಮರದ ಮೇಲಿನ ಮನೆ ನಂತರ ಕಿರು ಚಪ್ಪರವೂ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಂದರೆ 'ಬಂಡಿ' ಎಂಬ ಭಾಷಾತ್ಮಕ ಸಂಕೇತ ಉಂಟಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ ಬಂಡೆ ಹಬ್ಬ ಇದ್ದಿರಬಹುದು, ಇದು ಭೂಮಿ ತಾಯಿಯ (ಅಂಕೋಲೆಯ "ಆರ್ಯಾದುರ್ಗ"ಕ್ಕೆ "ಭೂಮಿ ತಾಯಿ" ಎಂದೇ ಮೂಲ ಹೆಸರು.) ಹಬ್ಬವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಬಂಡೆ ಹಬ್ಬವಾಗಿರಲೂ ಬಹುದು. ಬಂಡೆ ಅಂದರೆ ಕಲ್ಲು. ಗಟ್ಟಿ ಮಣ್ಣು. ಭೂಮಿ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ 'ಏ'ಯು 'ಇ' ಆಗುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. 'ಮನೆ' 'ಮನಿ' ಆದ ಹಾಗೆ 'ಬಂಡೆ', 'ಬಂಡಿ' ಆಗಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತಗೊಂಡ ಒಂದು ಆಚರಣೆ (ಬಂಡಿಯ ಮೇಲೆ ದೇವಿ ಕೂಡ್ರಿಸುವುದು) ಅದರ ಪೂರ್ವವನ್ನು ಮರೆಸಿಬಿಡುವುದುಂಟು. ಕಲ್ಲನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದು ದ್ರಾವಿಡ (ಸತ್ತವರನ್ನು ಹೂಳಿದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲು ಇಡುವುದು. ವೀರರ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿ ಕಲ್ಲು ಇಟ್ಟು ಜಟ್ಟಿಗ ಮುಂತಾಗಿ ಪೂಜಿಸುವುದೂ ಸತಿ ಹೋದವಳ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲು ಮಾಡಿ ಪೂಜಿಸುವುದು). ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಇದು ಊಹೆ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಇದು ಭೂಮಿ ತಾಯಿಯ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮ ದೇವ ತೆಯ ಪೂಜೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

"ದೇವತೆಯನ್ನು ಬಂಡಿಯ ಮೇಲೆ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವಾಗ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ದಾಸ ಮತ್ತು ಪುರುಷ (ಧಾರ್ಮಿಕ ಪೂಜಾರಿ) ಇರುತ್ತಾರೆ. ದಾಸ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಕಿರುಗಂಟೆ ಕಟ್ಟಿದ ಒಂದು ವನಕೆ, ಎಡ ಕಂಕುಳಲ್ಲಿ ಕಡಾಸು, ಬಲಕಂಕುಳಲ್ಲಿ ತುತ್ತೂರಿ, ಬಾಂಕಿ, ಶಂಖ, ಎದೆಯ ಮೇಲೆ ಆನೆಯ ವಿಗ್ರಹ, ಬಲಗೈಯಲ್ಲಿ ಜಾಗಟೆ ಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ಪುರುಷ ಭೈರವನ ಶಿಷ್ಯ. ಈತ ಕಬ್ಬಿಣದ ದೊಡ್ಡ ತ್ರಿಶೂಲ ಮತ್ತು ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸಣ್ಣ ತ್ರಿಶೂಲಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ನವಿಲುಗರಿ ಕಟ್ಟನ್ನು ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಕಂಕುಳಲ್ಲಿ ವಿಭೂತಿ ಚೀಲ, ಕೈಯಲ್ಲಿ ಜಿಂಕೆಯ ಕೊಂಬಿನ ವಾದ್ಯ, ತೀರ್ಥದ ಬಟ್ಟಲನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾನೆ".

ಇಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆದಿ ಮಾನವನದ್ದು. ಆತನ ಬೇಟೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಇದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಬೇಟೆಗಾರಿಕೆಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಆಯುಧವಾಗಿ ಬಾಣ, ತ್ರಿಶೂಲ ವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಮತ್ತೆ ಅವನ ದೇವರಿಗೆ ಅದನ್ನೆ ಕೊಡದೆ ಏನು ಮಾಡಿಯಾನು ! ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ವಿಸ್ತಾರವಾದಂತೆ ಅವನ ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗುತ್ತದೆ" ತಾನು ಬೇಟೆಯಾಡಿದ ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿಗಳ ಚರ್ಮ, ಕೋಡು, ಮೂಳೆ, ಗರಿಗಳೇ ಅವನ ಆಭರಣವಾಗಿದ್ದವು. ಬಹುಶಃ ಆನೆಯಂತಾ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ವೀರತ್ವದ ಕೆಲಸವಾಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆನೆಯ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಎದೆಯಲ್ಲಿ ಧರಿಸುವುದು, ತನ್ನ ವೀರದೇವರಿಗೆ ತೋಡಿಸುವುದು ಒಂದು ಅಭಿಮಾನದ ಸಂಕೇತವೇ. ಅದೊಂದು ಒಲಂಪಿಕ್ ಕ್ರೀಡೆಯ ಚಿನ್ನದ ಪದಕವಾಗಿದ್ದಂತಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನು ! ಇಂದು ನಾವು ನಮ್ಮ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ತೋಡಿಸುವ ಆಭರಣ ನಮ್ಮ ಆಭರಣಗಳೇ ಅಲ್ಲವೆ ! ಚಲುವಾದ ನವಿಲ ಸೋಗೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಸಾಧನ ವಾಗುವಲ್ಲೇ ಆ ಮಾನವರ ಕಲಾತ್ಮಕ ಕಣ್ಣು ತೆರೆದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆ ? ಇಂದಿಗೂ ನಮಗೆ ನವಿಲಗರಿ ಧರಿಸಿದ ಕೃಷ್ಣ ಮುದ್ದು ಕನ್ಹಯ್ಯನಲ್ಲವೆ ! ಈ ವಿಧಿಯ ಎಲ್ಲ ಸಂಕೇತಗಳೂ ಆದಿ ಮಾನವನ ಬೇಟೆಗಾರಿಕೆಯ ಜೀವನವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಬ್ಬದಾಚರಣೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಕುರಿಕೋಣಗಳನ್ನು ಕಡಿಯುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಹೌದು.

ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಅಂಕೋಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಬಂಡಿಹಬ್ಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಭಾಳ ಶ್ರೀಮಂತವಾದುದು. ಹನ್ನೆರಡು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ನಡೆಯುವ ಉತ್ಸವ ಇದು.

ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ ಗುನಗ ಕಲಶ ಹೊರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಕಲಶ ಹೊರುವವರು ಗುನಗರು, ಕುಂಬಾರರು, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲು, ವಾಲಗದವರು, ಆಗೇರು ಮತ್ತು ಹಳ್ಳೇರು, ಮೊಕ್ತೇಸರ ಮಾಡುವವರು ನಾಡವರು.

ನಾಡವರು ವೀರರು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇವರು ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಕ್ಕಲಿಗರು (ರೈತರು) ಮೊದಲಾದ ವೀರರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಹೆಗಡೆ, ಮಾಸೀರು, ಬಾಡಗಳಲ್ಲಿ 'ಹೇರೇಬೀರು,' 'ನೊಲಬೀರು', 'ಬಟ್ರು' ಮೊದಲಾದ ಒಕ್ಕಲಿಗರೂ, 'ಸೌರಂಗ' ಮೊದಲಾದ ಮುಕ್ರಿಗಳು ವೀರರೇ ಆಗಿ ಊರು ಗಡಿ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ನಾಡವರು ವೀರ ಸೈನಿಕರಾದಂತೆ ಒಕ್ಕಲಿಗರೂ ಹೌದು. ಭೂವ್ಯವಸಾಯದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯ ಸ್ವಾಮಿತ್ವ ವೀರರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಂತೆ ನಾಡವ ರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅಂಕೋಲೆಯಲ್ಲಿ ಭೂ ಒಡೆಯರು ಇತರರಂತೆ ನಾಡವರೂ ಹೌದು. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಧನೆಗಳು ಯಾರ ಕೈ ಸೇರುತ್ತದೊ ಅವರು ಸಾಮಾಜಿಕ

ಯಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ, ಹೀಗಾಗಿ ಒಕ್ಕಲುತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹಬ್ಬದ ಯಜಮಾನಿಕೆ ನಾಡವರ ಕೈ ಸೇರಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕುಂಬಾರ, ಗೌಡ, ಹಳ್ಳೇರುಗಳ ಸ್ಥಾನ ಕೆಳಸ್ತರಕ್ಕೆ ಇಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಮತ್ತೆ ಮೇಲಾಗಿ ಈ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿಡಿತ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಉದಾರವಾಗಿ ಪೋಷಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನ ಮೇಲು ಜಾತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೂ ಇರುವಂತಾಗಿದೆ. ಇಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉಸಿರು ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರು, ಮುಕ್ರಿಗಳೇ, ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮೇಲು ಜಾತಿಯಿಂದ ಶೋಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ ನಾಡವರು ಧೀರ ಜನಪದವಾದ್ದರಿಂದ ಮೇಲವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮಾರಿ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಬಂಡಿ ಹಬ್ಬದ ಪೂರಾ ಪೂರಾ ಜನಪದ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಸಮುದಾಯದ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಆ ಆ ಕಾಲದ ವ್ಯವಸಾಯೀ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ತಪ್ಪದೇ ಕಾಣಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ದೇವರ ಮೆರವಣಿಗೆ ಆದ ಮೇಲೆ ದೇವರ ಪೂಜಾವಿಧಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಂತರ "ಹಗರಣ".

"ಮೊತ್ತಮೊದಲಿನ ಹಗರಣ ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ನೇಗಿಲು ಕಟ್ಟಿ ಉಳುವುದು, ಬೀಜ ಬಿತ್ತುವುದು, ಹಕ್ಕಿ ಕಾಯುವುದೂ ಇತ್ಯಾದಿ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಊರಿನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಅತಿ ರಂಜಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಹಾಸ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಅನುಕರಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ".

ಇಲ್ಲಿ ಬೇಸಾಯದ ಕ್ರಿಯೆ ಭೂಮಿಯ ಪೂಜೆಯಾಗಿದೆ. ನಂತರ ಕೆಂಡ ಹಾಯುವುದು (ಕೆಂಡ ಹಾಯುವುದು) ಹರಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಧಗ ಧಗ ಉರಿಯುವ ಬೆಂಕಿ ಕೆಂಡಗಳನ್ನು ರಾಶಿ ಹಾಕಿರುತ್ತಾರೆ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತವರು ಅಥವಾ ಪ್ರತಿದರ್ಶನ ಪದ್ಧತಿಯವರು ವ್ರತಸ್ಥರಾಗಿದ್ದು ಬರಿಗಾಲಿನಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದೊಂದು ಬೆರಗುಗೊಳಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ. ಹೀಗೆ ಕೆಂಡ ಹಾಯುವುದನ್ನೇ ಸತಿ ಹೋಗುವ ಸಂಕೇತ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಕೆಂಡದ ರಾಶಿ (Camp Fire) ಆದಿ ಮಾನವನು ರಾತ್ರಿ ತನ್ನ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯ ಮುಂದೆ ಕುಳಿತು ಚಳಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತ, ವಿವಿಧ ರಂಜನೆ

ಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದರ ಗುರುತೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಕಾಲಾನಂತರ ಬೇರೊಂದು ಸ್ತರದ ಆಚರಣೆಗೆ ಅದು ತನ್ನ ಜಾಗ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಈಗಂತೂ ಅದು ಸತಿ ಹೋಗುವ ಸಂಕೇತದ ರಿಚ್ಯುವಲ್ ಆಗಿದೆ.

ಡಾ॥ ಎನ್. ಆರ್. ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ "ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು" ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿ ಕುಣಿತವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯಮ್ಮನಾಗುವ ಕಥಾನಕವನ್ನು ಸಾಭಿನಯವಾಗಿ ಹಾಡಿ ಕುಣಿವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ, 'ಸುತ್ತೇಳು ದೇಸಕ್ಕೆ ಕುಳ್ಳಿಸೇ ಒಗೆದಾಳು' " ಎಂಬ ಸಾಲು, "ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಣಿಕುಣಿದು ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಬೀಳುವ'ವಳು ಮಾಸ್ತಿ, ಕೊಂಡ ಕಡಿದು ಕುಳ್ಳಿ ಬೀರಾಯಿತು' ಎಂಬ ಗಾದೆ ಮಾತುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಮೇಲಿದನ್ನೇ ಘೋಷಿಸುತ್ತದೆ.

ಸತಿ ಹೋಗುವುದೆಂದರೆ ಗಂಡ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದಾಗ ಹೆಂಡತಿ ಚಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹಾರಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದುದೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಧಾರೇಶ್ವರ-ಬೆತ್ರಗೇರಿ ಸಮೀಪ ಬಾಗ್ಮಾಸ್ತಿ ಎಂಬೊಂದು ದೇವರುಂಟು. ಆ ಮಾಸ್ತಿ ಕಲ್ಲು ಬಾಗಿ ನಿಂತುದರಿಂದ ಆ ಹೆಸರು ಬಂತೊ ಅಥ್ವಾ ಅವಳ ಹೆಸರೇ ಬಾಗಿ ಎಂದಾಗಿತ್ತೋ ತಿಳಿಯದು. ಅವಳು ಒಬ್ಬ ಮುಕ್ರಿ ಮಹಿಳೆ. ತಾನು ದನ ಕಾಯಲು ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಹೂವಾದ ಸಂಪಿಗೆ ಮರ ನೋಡಿ ಅವಳಿಗೆ ಹೂ ಮುಡಿವ ಆಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ ಅಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನೊಡನೆ ತನ್ನ ಆಸೆಯನ್ನು ಅವಳು ಹೇಳಿದಾಗ ಮರ ಹತ್ತಿ ಹೂ ಕೀಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆತ ಮರದಿಂದ ಜಾರಿ ಬಿದ್ದು ಸತ್ತುಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆತ ತನಗಾಗಿ ಸತ್ತದ್ದರಿಂದ ಬಾಗಿ ಸತಿ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರದೂ ಗುತ್ತೂ ಇದೆ. ವರ್ಷವಿಡೀ ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿದರೂ ಒಂದು ದಿನ ಮುಕ್ರಿಗಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಹೊನ್ನಾವರ ತಾಲೂಕಿನ ಮೂಡಗೇರಿ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಬಂಡಿ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಕೊಂಡ ಹಾಯುವ ವಿಧಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಪೂಜಾರಿಗಳು ನಾಮಧಾರಿಗಳು. ನಮ್ಮ ಊರಿನ (ಸಾಲಕೋಡು) ಶ್ರೀ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ನಾಯ್ಕರೇ ಅಲ್ಲಿಯ ಪೂಜಾರಿಗಳು. ಅಂಕೋಲೆಯದನ್ನುಳಿದರೆ ಇದೇ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬಂಡಿ ಹಬ್ಬ.

ಅಲ್ಲಿ ರಾಮನಾಥ ಗುಡಿ ಇದೆ. ಆತ ಒಬ್ಬ ವೀರ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಪ್ರೇಯಸಿ ಇದ್ದಳು. ಇದು ಮದುವೆಯ ಹೊರಗಿನ ಸಂಬಂಧ, ಬಹುಶಃ ಎರಡು ಪಂಗಡ (ಇಬ್ಬರೂ ಶೂದ್ರ ಜಾತಿಗಳೇ) ಹೊಡೆದಾಟವಾಗಿ ಆತ ಸತ್ತಿರಲೂ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಸತಿ ಹೋದಳೊ ಇಲ್ಲವೊ ತಿಳಿಯದು.

ಈಕೆ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯಕರನ ಸಾವನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರದೆ ಸತಿ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಮಾಸ್ತಿಯೂ ರಾಮನಾಥ ಗುಡಿಯ ಎದುರಿಗೇ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆ ಜಾತಿಯವರು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಎರಡನ್ನೂ ನನಗೆ ಡಾ॥ ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆಯವರು ಹೇಳಿದ್ದು.

ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯ ನಿಚ್ಚಳವಾದ ಮಾನವೀಯ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ, ದಿವ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತೇ ಹೊರತು ಕೃತ್ರಿಮವಾದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕೆಟ್ಟ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಮಾನವೀಯ ಬದುಕನ್ನೇ ಹಿಸುಕಿ ಹಾಕಿತಾದರೂ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಜನ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಮೀರಿ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನೂ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಸಮುದಾಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿತು.

ಆದರೆ ಮಹಾಸತಿ (ಮಾಸ್ತಿ) ಆದವರೆಲ್ಲ ಹಾಗೆಯೇ ಆದುದಲ್ಲ. ವಿದೇಶಿ ಪ್ರವಾಸಿಗರ ಪ್ರವಾಸ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಸತ್ತಾಗ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಚಿತೆಗೇರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ನಮೂದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜಾತಿ ಕಟ್ಟುಪಾಡನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಹೀಗೆ ವಿಧವೆಯಾದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಚಿತೆಗೇರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವಿಧವೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೆ ವರ್ಣ ಸಂಕರ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೇಲಿನವರ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಕೆಳಗಿನವರು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಅನುಕರಣೆಯ ಸ್ವಭಾವ ಜಾತಿಯ ಬಿಗಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದೆ ಎಂದು ಡಾ॥ ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಅನುಕರಣೆಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಇವತ್ತಿಗೂ ನೋಡಬಹುದು. ಇಂದು ಅನೇಕ ಶೂದ್ರ ಜಾತಿಗಳು ತಾವೂ ಜನ್ನಾವರ ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ತಾವು ಮೇಲಿನವರೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡಬೇಕೆಂಬುದು. ಜನ್ನಾವರ ಧಾರಣೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಸಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಅನುಕರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಸತಿ ಹೋಗುವುದೂ ಒಂದು ಒತ್ತಾಯದ ಅನುಕರಣೆಯಾಗಿ ಪುರುಷ ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವಂತಹದೇ ಆಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಸತಿ ಹೋದವರನ್ನು ದೇವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅವರ ಸುತ್ತ ಪುರಾಣವನ್ನು ಹೆಣೆದು ಉಳಿದವರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮರುಳಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈಗ

ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ತ್ಯಾಗವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಯೋ, ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಬಲಿ ಪಶುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಯವೋ ಅವರನ್ನು ದೇವರನ್ನಾಗಿಸಿ, ಆರಾಧನೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾತೃ ಸ್ಥಾನದ ಹಿರಿಮೆ ಅಥವಾ ಮಹಿಳಾ ಯಜಮಾನ್ಯದ ಕುರುಹುಗಳೂ ಮಿಳಿತವಾಗಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮಾಸ್ತಿ ಕೊಂಡ ಹಾದ ದಿನ ಹುಲಿದೇವರು ದನವನ್ನು ಮುರಿಯುವ ದೃಶ್ಯ ಅಭಿನಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ದನವನ್ನು ಕೊಂದು ರಕ್ತ ಕುಡಿದು ಹೋದ ಮೇಲೆ ದನ ಕೊಯ್ಯುವ ಜಾತಿಯವನೊಬ್ಬ ಬಂದು ಅದನ್ನು ಸುಲಿದು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋದಂತೆ ಅಭಿನಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದಿಮಾನವ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಎರಗುವ ಹುಲಿಯನ್ನು ದೇವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ ತನ್ನ ಕಷ್ಟ ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಇದರಲ್ಲೇ ಜಾತಿಭೇದದ ಉಗ್ರ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸೇರಿ ಕೊಂಡಿದೆ.

ಆದಿಮಾನವ ತಾನು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಬೇಟೆ ಆಡಿ ಬಂದ ಉಮೇದಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನವರಿಗೆ ತನ್ನ ಸಾಹಸವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ, ಆ ಮುಖಾಂತರ ತಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ತಮ್ಮ ಬದುಕು, ಹಾಗೂ ಬೇಟೆ ಜೀವನದ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ವಿಧಾನ ಇದೇ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಅನುಕರಣೆಯೇ ಮೊದಲ ರಂಗಭೂಮಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ರಂಗಭೂಮಿಯ ಹುಟ್ಟು ಆದಿ ಮಾನವನಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿ ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು 'ಹಗರಣ'ದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ ಗುಂಪು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ (Primitive Communism) ಪೂಜಾವಿಧಿಯೇ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೂಲ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಕಲೆ ಬೇರೆ, ಶಿಕ್ಷಣ ಬೇರೆ, ಮತ್ತು ಪೂಜಾವಿಧಿ ಬೇರೆ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೂಲತಃ ಕಲೆಯ ಉದ್ದೇಶವೇ ಬದುಕಿನ ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ಆದಿ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಕಲೆ ಆತನ ಬದುಕಿನ ಕುರಿತಾದ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನಿಂದಲೆ ಅರಳಿ ಬಂದ ಕನಸಿನ ಸಹಜ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ.

ಕಲೆ ಮೂಲತಃ ನಮ್ಮ ಜನಪದದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅರಳಿದ್ದು ಎನ್ನಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಹೆಂಗಸರು ಬತ್ತ ಕುಟ್ಟುವಾಗ ಪದ ಹಾಡಿ ಹುಂss ಹುಂ ಹುಂss ಡಂ ಎಂಬ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ ಒನಕೆ ಕುಟ್ಟುತ್ತ ಶ್ರಮ ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಕೂಲಿಕಾರ ಗಂಡಸರು ಕಂಡಿ ಎಳೆಯುವಾಗ ಹೋss ಹೋss ಎಂದು ಪಲ್ಲ ಹಾಡಿ ಹಾಡಿ ಪದ

ಹೇಳುವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯ ಬದುಕಿನ ಮಧ್ಯೆ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿಬೆಳೆಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಜಾರ್ಜ್ ಥಾಮ್ಸನ್ ಎಂಬುವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದಲಿತರ ಕಲೆ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಔದಾರ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಈ ಸಮುದಾಯದ ಕಲಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಗುನಗರು ಅಥವಾ ಮಂತ್ರಿಗಳು ಹೊರುವ ಕಲಶವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಕಲಶವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗಿನ ಚಿಬ್ಬು ನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೂಗಳಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸುವುದು ಆತನ ಸೌಂದರ್ಯಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ.

ಈ ಸುಂದರವಾದ ಕಲಶದ ಅನುಕರಣೆಯೇ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೇಳದ ಪಗಡೆ ಅಥ್ವಾ ಮುಂಡಾಸ. ಈ ಸೌಂದರ್ಯ ದೃಷ್ಟಿ ಮದುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುವ ಬಾಸಿಂಗದಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿ ಜನಗಳು ತಮ್ಮ ಮದುಮಗನಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಬಾಸಿಂಗ ಕಟ್ಟುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು, ಇದು ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶಂಸನೀಯವಾದ ಸೌಂದರ್ಯಾಭೀಪ್ಸೆಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು :

ಬಂಡಿ ಎಳೆಯುವಾಗ ಸಿಡಿಕಟ್ಟೆ ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ತೂಗುಹಾಕಿ ಎಳೆಯೂವುದೂ ಇತ್ಯಂತೆ. ಇದನ್ನು ಹರಕೆ ಹೋರುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದೇ ರೀತಿ ಅಂಕೋಲೆ ಬಂಡಿಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ 'ಉಲಿ ಚಪ್ಪರ' ಏರುವಾಗ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತವರು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಕೊಂಡು 'ಅಯ್ಯಯ್ಯೊ' ಎಂದು ಅರಚುತ್ತ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಸಹ ಜಾನಾಂಗಗಳ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದವರು ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟವನ ಶವ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಸಾರುತ್ತಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಈ ಎರಡೂ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ನರಬಲಿಯನ್ನು ಸಾರುತ್ತವೆಯೆ ?

ಕತ್ತಿಯ ಆಯುಧ ಹಿಡಿದು ಬಂದು 'ಅಯ್ಯಯ್ಯೊ' ಎಂದು ಕೂಗುವಾಗ 'ಉಲಿಚಪ್ಪರ'ದ ಮೇಲೆ ದೇವರು ಮೇಲಕ್ಕೆ ಏರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ವರ್ಗಾರೋಹಣ ಸಂಕೇತವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಮಾನ್ಯ ವಿ. ಜೇ. ನಾಯಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸತಿಯ ಆತ್ಮ ಸ್ವರ್ಗವೇರಿದ ಸಂಕೇತ ಇರಬಹುದೆಂದು ಡಾ॥ ಎನ್. ಆರ್. ನಾಯಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇರಲೂ ಬಹುದು ಅಥ್ವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ.

ಜನಪದ ಹಬ್ಬದ ವಿಧಿಗಳು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಾನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾ

ಹರಕೆ ಹೇಗೆಯೋ ಜಾತ್ರೆಯ ಮೊದಲು ನಡೆಯುವ (ಅಂದರೆ ಜಾತ್ರೆಯ ಹದಿನೈದು ದಿನ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಕಲಸದ ಹಬ್ಬ ನಡೆಯುತ್ತದೆ) ಕಲಸದ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಕಲಶಗಳಲ್ಲಿ 'ಸೂಲ ಬೀರ' ಕಲಶವೂ ಒಂದು. ಇದು ಅತ್ಯುಗ್ರವಾದ ತರುಣ ಕಲಶ. ಇದನ್ನು ಹೊರುವವರೂ ತರುಣರೇ ಇರುತ್ತಾರೆ, ಊರು ಸುತ್ತು ಬಂದ ನಂತರ ಅಮ್ಮನವರ (ಶಾಂತಿಕಾ ಪರಮೇಶ್ವರಿ) ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಲಸಗಳೆಲ್ಲ ಮುಖ ಮಂಟಪದ ಮಧ್ಯ ತಾಗುಳ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ರೂಢಿ. ಆದರೆ ಈ ಸೂಲಬೀರ ಮಾತ್ರ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತು. ತಾನು ಅಮ್ಮನ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಬಯಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈಗ ಕಲಶಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುಗ್ರ ಸಿಟ್ಟು ಬರುತ್ತದೆ. ತಾನು ಬುಸುಗುಡುತ್ತ, ಹೂಂಕರಿಸುತ್ತ ಮೊಣಕಾಲಿನಿಂದಲೇ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳು ಧಡ ಧಡ ಹತ್ತಿ ಗಂಟೆ ಮಂಟಪಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಬಾಗಿಲವರೆಗೂ ಧಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಗಿಲನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಇದನ್ನು ಭಟ್ಟರು ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಅನಿವಾರ್ಯ 'ಸೂಲಬೀರ' ಹಿಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇದು ಬಹಳ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸಮುದಾಯದ ನಂಬಿಕೆಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕೆಲ ಜನರ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು 'ಸೂಲ ಬೀರ' ವಹಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು, ಆದರೆ ಆ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ಮಡಿಯ ದೇವರಿಗೆ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಈ ವಿಧಿಯಿಂದ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಡೆಸಿದ ಸಮುದಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೇಲಿನ ದಾಳಿಗೆ ಇದು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಹಬ್ಬದ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ.

ಅಕಶೇರುಕರು 'ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರ' ಎಂಬುವ ದೇವರ ಹಾಗೂ ಬಿಲ್ಲುಗತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಬರುವ ಹುಲುವ-ವ್ಯಾಘ್ರರ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ನಮ್ಮ ದೇವರನ್ನು ಅಂದರೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ದೇವರನ್ನು ಜಮೀನುದಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಮ್ಮಿಂದ ಅಪಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗಿನ ಪ್ರತಿಭಟನೆ. ಸೋಲು ಎರಡೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೇತ್ಯಗೊಂಡಿರುವಂತಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಇಂತಹ ಬಹಳ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯದ ರೂಪ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಿವಾಜಿನ ಒಂದು ಹಂತದ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬದ ಈ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯಗೊಳಿಸಿರಬಹುದು. ಇಂತಹ ಹಬ್ಬಗಳ ಅಂತಹ ಸತ್ವವನ್ನು ನಮ್ಮ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಾಶಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಹಬ್ಬದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡಿತು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಜನಪದ ಜನ

ತಾವೇ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಅಂಕೋಲೆ ಹಾಗೂ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲೂ ನಡೆಸಿದ ಭೂ ಚಳುವಳಿ ಅಂದರೆ ಭೂ ಮಾಲಿಕರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಬಂಡಿಹಬ್ಬದ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಹೋಗಬೇಕಿತ್ತು, ಈಗ ಈ ಬಂಡವಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜೀವನದ ರೀತಿನೀತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಗೊಂದಲಮಯ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತಿದೆ. ಇದೊಂದು ಡೌಲಿನ ಹಬ್ಬವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಪುನಾ ಜನಪದದ ಕೈವಾರಿಯಾಗಬೇಕು.

ಇದು ಗಡಿ ಹಬ್ಬವೂ ಹೌದು. 'ಗಡ್ಗಾಲ' ಎಂದರೆ ಮಳೆಗಾಲ. ಇದು ಬಿತ್ತನೆಯ ಹಬ್ಬ. ಒಕ್ಕಲುಗಳ ಹಬ್ಬ ಸಮುದಾಯದ ಹಬ್ಬ. ಇದನ್ನು ಪುನಾ ಸಮುದಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ಭಾರತದ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿಶೋಷಣೆಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಭಾವಹೀನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಜನಪದದ ಅಚ್ಚಗಾರಿಕೆಯನ್ನೇ ಮರೆಯಬೇಕು. ನಮ್ಮೀ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಂತ್ರ-ತಂತ್ರ ಭೂಯಿಷ್ಠವಾದುದು. ಅದು ಲಕ್ವಾ ಹೊಡೆದ ಬದುಕಿನ ಹಾಗೆ. ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಶ್ರಮ ಗೆಯ್ಮೆಯ ಮಧ್ಯೆ, ಗೆಯ್ಮೆಯ ಕನಸು ಕಲಾತ್ಮ ಕತೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಅಂದರೆ ಮೈಮನಗಳ ಸಹಭಾಗಿತ್ವದಲ್ಲಿ, ಶ್ರಮ ಚಿಂತನೆಗಳ ತೆಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ನಿಂತದ್ದು. ಬೌದ್ಧಿಕ-ದೈಹಿಕ : ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಶೂದ್ರ ಎಂಬಂತಾ ಕೃತ್ರಿಮ ವಿಭಜನೆಯ ಕೂಸು ಅಲ್ಲ ಇದು.

ಬಂಡಿ ಹಬ್ಬದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜಾನಪದ ಕಲೆಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರದರ್ಶಿತ ವಾಗಬೇಕು, ಹಗರಣ, ಕೋಲಾಟ, ಗುಮ್ಟೆಪಾಂಗ್, ಸುಗ್ಗಿ ಕುಣಿತ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ, ಕಸಿಗೊಂಡರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗಬೇಕು. ಬಂಡಿ ಹಬ್ಬದ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಮಾನವನ ಮೂಲ ಸಮುದಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯವರೆಗಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ನಾಟಕವನ್ನಾಗಿ ಆಡಬಹುದು. ಕಲೆಯಾಗಿ ಹಾಡಬಹುದು.

ಅವರಂತೆ ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಸ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ. ದನಗಳ ಜಾತ್ರೆ, ಬೀಜಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮೊದಲಾದವು ಏರ್ಪಡಬೇಕು. ಅದು ಸಮುದಾಯದ ಕಲಾತ್ಮಕ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗಬೇಕು. ಅಂಕೋಲೆಯ ಬಂಡಿ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ 'ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ದಸರಾ' ಎಂದು ಬಿರುದು ಇದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಇದು ಮೈಸೂರು ದಸರಾದಂತೆ ಉತ್ತರಕನ್ನಡದ ದಸರಾ ಆಗಬೇಡವೇ ?

ಇದನ್ನು ಯಾರು ಮಾಡಬೇಕು ? ಈಗಂತೂ ಸದ್ಯವೇ ಜಿಲ್ಲಾ ಪರಿಷತ್, ಪಂಚಾಯತ ರಾಜ್ಯ ಘಟಕ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಜಿಲ್ಲಾ ಪರಿಷತ್ ಬಹುಪಾಲು

ಜಿಲ್ಲೆಯ ಘಟಕವಾಗಿದೆ. ಜಿಲ್ಲೆಯ ಉಸ್ತುವಾರಿ ಅದರ ಉದ್ದೇಶ, ಜಿಲ್ಲೆಯೊಂದು ಸೊತಂತ್ರ ಘಟಕವಾಗಿ ಅದು ಕರ್ನಾಟಕ-ಭಾರತದ ಐಕ್ಯದ ರಚನೆಗೆ ಪೋಣಿಸಿದ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅಂಕೋಲಾ ಬಂಡಿ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ದಸರಾವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಜಿಲ್ಲಾ ಪರಿಷತ್ತಿಗೂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಧೀಮಂತ ಜನದ್ದೂ ಆಗಿದೆ.

ಕರ್ಣನ ಸಾವು : ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಪರ್ಯಾಸ

ಚಕ್ಕರೆ ಶಿವಶಂಕರ್

ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧ ಆರಂಭವಾಗುವ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಶಲ್ಯ, ಕರ್ಣ, ಭೀಷ್ಮಾದಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಘಟನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಕೌರವನ ಒಟ್ಟು ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಹತ್ತರವಾದ ಬಿರುಕುಗಳಿವೆ. ಈ ಬಿರುಕುಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆಶಾವಾದಿಯಾಗಿ ಸುಯೋಧನ ಗೆಲ್ಲಲು ಹೊರಟಿದ್ದಾನೆ. ಪಾಂಡವರು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹದಿನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳ ವನವಾಸ. ಅನುಭವಿಸಿದ ನೋವು, ವ್ಯಂಗ್ಯ ಅವಮಾನಗಳು. ರಾಜ್ಯ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸಂಕಟ. ದುರ್ಯೋಧನ ದುಶ್ಯಾಸನಾದಿಗಳ ಧೌರ್ತ್ಯ ಅವರನ್ನು ಕ್ರೂರ ಸಮರ್ಪಣ ಭಾವದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿದೆ. ಹೋರಾಟದ ಕಣದಲ್ಲಿ ಕೌರವರಲ್ಲಿನ ಆಂತರಂಗಿಕ ಬಿರುಕುಗಳು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಾ ಬರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವೀರನ ಒಳದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳು ಹೋರಾಟದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗುತ್ತಾ ಬರುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದು, ಮಾನಸಿಕ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿ ಪಾಂಡವರೊಡನೆ ಕಾದಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಭೀಷ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಒದಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಚಿತ್ತ ಅಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ ಕೌರವನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಸೋಲನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲಿದೆ. ಉಂಡ ಮನೆಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯದ ಸ್ವಾಮಿನಿಷ್ಠೆ, ಋಣಪ್ರಜ್ಞೆ, ಭೀಷ್ಮಾದಿಗಳೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಕುರು ಪಾಳೆಯದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಋಣ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸಹ ಆಗಿದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಘಟನೆ ಮತ್ತು ಋಣಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಕರ್ಣನಪಾತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯಪಾತ್ರವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ವಿಧಿಯ ಕಾಲಿನ ಚೆಂಡಾಗಿ, ಜಾತಿ ಉನ್ಮತ್ತ ಜನರ ನಿಂದೆಗಳಿಗೆ ಮೈಯೊಡ್ಡಿ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕಲ್ಲುಮಾಡಿ, ಕೀಳರಿಮೆಯಂಥ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳ ಅರಿವಿದ್ದೂ ವಿರೋಧಿಗಳ ನೆರಳಲ್ಲಿಯೇ ಬಾಳು ಸಾಗಿಸಿ ಕಡೆಗೂ ಸೋತುಗೆದ್ದವನು ಕರ್ಣ. ಬಾಲ್ಯ ಸಹಜ ಕುತೂಹಲಕ್ಕೆ ಮಗುವನ್ನು ಹಡೆದು ಜನಾಪವಾದಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ ಹೆತ್ತ ತಾಯಿಯಿಂದಲೇ ನೀರಿಗೆ ಎಸೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಮಗು ಕರ್ಣ. ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ತನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿರೋಧ ವಿಷಮತೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಬೆಳೆದವನು. ಹಂತ ಹಂತಕ್ಕೂ ನಾನಾ ಥರದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಸಂದಿಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಆದರ್ಶದತ್ತ ಮುಖ ಮಾಡಿ ನಡೆದವನು.

ರಾಜ ಕುಂತಿ ಭೋಜನ ಮಗಳು ಕನ್ನೆ ಕುಂತಿಯು ಅತಿಥಿ ಸತ್ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚಿದ ದೂರ್ವಾಸರು ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತ ವಿವೇಚನೆ ಇಲ್ಲದೆ ಅವಿವಾಹಿತ ಕನ್ಯೆಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗುವ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದರು. ನಿರ್ಜೀವ ಬೊಂಬೆಯ ಜತೆ ಆಟವಾಡುವ ಬಾಲ್ಯ ಸಹಜ ಬಯಕೆ, ಕುತೂಹಲಗಳು ಉಕ್ಕಿ ಲೋಕವನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಸೂರ್ಯಮಂತ್ರವನ್ನು ಆರಾಧಿಸಿ ನಿಜವಾದ ಮಗುವನ್ನೇ ಹೆತ್ತಳು, ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಕೋರೈಸುವ ಮಗು ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯ ಭಯವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿ, ಜನಾಪವಾದಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ ಕನ್ಯೆ ಕುಂತಿಯು 'ತಾಯಿ ಬಲ್ಲಂದದಲ್ಲಿ ಕಾಯಿ ; ಮೇಣ್ ಕೊಲ್ಲು' ಎಂದು ಹರಿಯುವ ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಗುವನ್ನು ತೇಲಿಬಿಟ್ಟಳು, ಹೆತ್ತ ಕರುಳು ನಿಷ್ಕರುಣೆಯಾದರೂ ಜಾಹ್ನವಿ ನಿಷ್ಕರುಣೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮಗುವನ್ನು ಮುಳುಗಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸದೆ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ದಡ ಸೇರಿಸಿ ಬೆಸ್ತನ ಕೈ ಸೇರುವಂತೆ ಮಾಡಿದಳು. ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಕುಲೋತ್ಪನ್ನ ರಾಜಕುಮಾರ ಕರ್ಣ ಮೀಂಗುಲಿಗನಾದನು, ಅರಿಯದ ಹುಡುಗಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗುವ ಮಂತ್ರ ಬೋಧಿಸಿದ ದೂರ್ವಾಸನ ಅವಿವೇಕ ಉದಾತ್ತ ಚೇತನವೊಂದರ ದುರಂತಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡುತ್ತದೆ.

ಕರ್ಣನ ದುರ್ದೆಶೆ ಅವನ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಆರಂಭ, ಅವನ ಶೌರ್ಯದ ಮೂಲ ಸೆಲೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳು ಬೇರು ಸಹಿತ ಅಲ್ಲಾಡಿಸಿದವು. ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಅವರಿವರಿಂದ ಜಾತಿಯ ತೀವ್ರ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಕರ್ಣ ಬೆಳೆದು ಬಂದನು. ಶೂರನಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಂದಿನಿಂದ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಸಾವನ್ನಪ್ಪುವವರೆಗೂ ಅವನನ್ನು ಜಾತಿಯ ಭೂತ ಬೆಂಬಿಡದೆ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿತು. ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ರಾಧೇಯನಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಕರ್ಣನ ಪರಾಕ್ರಮ ಬಹಿರಂಗಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದು ಹಸ್ತಿನಾವತಿಯ ಹೊರವಳಯದ ಕ್ರೀಡಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಕುಲಗುರು ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರ ಶಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದಾಗ, ಬಿಲ್ವಿದ್ಯಾ ಪ್ರದರ್ಶನದಿಂದ ನೆರೆದ ಜನರ ಪ್ರಶಂಸೆಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿ ಉಬ್ಬಿ ಬೀಗುತ್ತಿದ್ದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸರಿಸಾಟಿಯಾಗಿ ಕರ್ಣ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕುಲದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಈಡಾಗುತ್ತಾನೆ. ನೆರೆದ ಜನ ಚಕಿತರಾಗುವಂತೆ ಬಿಲ್ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ ಕರ್ಣ ಸೂತಪುತ್ರನೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಕೃಪನಂಥ ಹಿರಿಯ ಆಚಾರ್ಯನೂ ಸಹ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನಗೌರವವನ್ನು ಮರೆತು ಕರ್ಣನನ್ನು ಅಕ್ಷತ್ರಿಯ, ಸೂತಪುತ್ರ ಕುಲಹೀನ ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಜರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜನಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಾದ ಅಪಮಾನದಿಂದಾಗಿ ಕರ್ಣನಿಗೆ ಉಕ್ಕುವ ರೋಷ ; ಸದೆ ಬಡಿಯುವ ಪೌರುಷ. ಆದರೆ ಹೀನಕುಲ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕೀಳರಿಮೆ ಅವನ ಪೌರುಷ ಕ್ಕೊಡ್ಡಿದ ಕಲ್ಲುಕಟ್ಟೆ ; ಉಕ್ಕಿ ಹರಿದ ಉತ್ಸಾಹ ಜನ ಸೂತಪುತ್ರನೆಂದು ತೆಗಳಿದಾಗ ಬತ್ತಿ ಹೋಯಿತು. ಎತ್ತಿದ ತಲೆ, ಉಬ್ಬಿದ ಎದೆಗಳೆರಡೂ ಸೋತು ಬಾಗಿದವು. ಹಿಡಿದ ಕೈಗೆ ಧನುಸ್ಸು ಭಾರವಾಗಿ ಹೆದೆ ಏರಿಸಿದ ಬಿಲ್ಲು ಅವನತ ಮುಖಿಯಾಗಿ ಶಕ್ತಿಗುಂದಿದವನಾಗಿ ಕುಸಿದಾಗ ನೆರವಿಗೆ ಬಂದವನು ಸುಯೋಧನ. ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಬಲ

ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು, ಕುಲವಲ್ಲವೆಂದು ಸಾರಿ ಆ ಕೂಡಲೇ ಕರ್ಣನಿಗೆ ಅಂಗ ರಾಜ್ಯಾಭಿಷೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕಿರೀಟಧಾರಿಯನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಅತ್ಯಂತ ಅವಮಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಗೌರವ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಗಳೆರಡನ್ನೂ ಉಳಿಸಿದ ಸುಯೋಧನನಿಗೆ ಅಂದೇ ಕರ್ಣ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನೊಪ್ಪಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಸುಯೋಧನನ ಸಖ್ಯವೇನಾದರೂ ದೊರೆಯದಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣ ಪರಾಕ್ರಮದ ಜೀವಸೆಲೆಯನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯ, ತಿರಸ್ಕಾರ, ಅಪಮಾನಗಳು ಮೀಟಿ ಮೀಟಿ ಕರ್ಣನ ಬದುಕಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿ ಅವನನ್ನು ಅನಾಥನನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಸುಯೋಧನ ಕರ್ಣನನ್ನು ರಾಜನನ್ನಾಗಿಸು ವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಅವನ ಬದುಕಿಗೊಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟುದಲ್ಲದೆ ಸ್ನೇಹ ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟನು,

ಕುರುರಾಜ ಕರ್ಣನನ್ನು ಅಂಗರಾಜನನ್ನಾಗಿಸಿದ ನಿಜ. ಆದರೆ ಕುರು ಪಾಳೆಯದ ಜನ ಕರ್ಣನನ್ನು ರಾಜನನ್ನಾಗಿ ಸೇವಿಸಲು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಕುಲ ಗುರುಗಳಾದ ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯರು ಕರ್ಣ ಮಾತನಾಡಲು ನಿಂತರೆ, 'ನಾಲಗೆ ಕುಲಮಂ ತಬ್ಬುವ ವೊಲುಜಿದೆ ನೀಂ ಕೆಡೆನುಡಿವೈ' ಎಂದು ಮಾತು ಮಾತಿಗೆ ಬೈದು ಭಂಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಗುರುಪುತ್ರ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನಂತೂ 'ಖೂಳ ಸೂತನ ಮಗನೆ' ಎನ್ನದೆ ಬಾಯಿ ಬಿಚ್ಚಿದವನೇ ಅಲ್ಲ, ಇಂಥ ಜಾತಿ ಉನ್ಮತ್ತ ಜನರ ನಿಂದೆಗಳು ಆಗಾಗ ಕರ್ಣನ ಮನಸ್ಸು ಕೆಡಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ತನ್ನ ಪರವಾಗಿ ತಾನೇ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಹಾಗಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ಕರ್ಣನು 'ಎಲ್ಲವೊ, ಗರುಡಿಯ ಕಟ್ಟಿ ಸಾಮುವ ಕಲಿಸಿ ಬಳಿಕಾ ಕೊಲ ಮಕ್ಕಳ ಬಲದಿ ಬದುಕುವ ಕೃಪನ ವೃತ್ತಿಯು ನಿಮ್ಮ ಕೂಡೆಮಗೆ ಕಲಹವೇತಕೆ :" ಎಂದು ಜರೆದು ಅಲಕ್ಷ್ಯದಿಂದಿರುತ್ತಿದ್ದನು.

ಕರ್ಣನ ಬದುಕನ್ನು ಸೂರೆ ಹೊಡೆದವರಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಕುಂತಿ ಪ್ರಮುಖರು. ಬಾಳಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಪಾಂಡವರನ್ನು ವೈರಿಗಳೆಂದೇ ಬಗೆದು ಸಂಚಯಿಸಿದ್ದ ಒಟ್ಟು ರೋಷ ದ್ವೇಷಗಳ ಕಿಚ್ಚಿಗೆ ತಣ್ಣೀರೆರಚಿದವನು ಕೃಷ್ಣ ಪಾಂಡವರು ನಿನ್ನ ವೈರಿಗಳಲ್ಲ ; ಒಡ ಹುಟ್ಟಿದವರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಕರ್ಣನ ರೋಷವನ್ನೇ ಆಸ್ಫೋಟಿಸಿಬಿಟ್ಟನು, ಹೆತ್ತ ಮಗುವನ್ನು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ತೇಲಿಬಿಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವನಾಗುವವರೆಗೂ ಕಣ್ಣರಿಯದಿದ್ದರೂ ಕರುಳರಿತಿದ್ದ ಜೀವ, ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಎದೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಾನು ಹೆತ್ತ ಮಗನ ಪ್ರಾಣವನ್ನೇ ಬೇಡಲು ಬಂದ ತಾಯಿಯ ಕ್ರೂರತ್ವವನ್ನು, ಮಾತೃವಾತ್ಸಲ್ಯದಿಂದ ವಂಚಿತನಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಕರ್ಣ ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು, ತೊಟ್ಟ ಬಾಣವನ್ನು ಮರಳಿ ತೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಆಣೆ ಮಾಡಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮಾದಿಗಳು ಮುಗಿದು ಕರ್ಣನಿಗೆ ಸೇನಾಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಕ್ಕ ಸಾರಥಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಅವನ ಪರಾಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಮಂಕು ಹಿಡಿಸಿವೆ. ಸಮರ್ಥ ಸಾರಥಿಯನ್ನು ನೇಮಿಸಲು ದುರ್ಯೋಧನ ಶಲ್ಯನ ಬಳಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಶಲ್ಯ–ಸುಯೋಧನರ ಭೇಟಿ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಶಲ್ಯ ಕರ್ಣ ವಿರೋಧಿ; ಆಳದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡವ ಪಕ್ಷಪಾತಿ, ಸುಯೋಧನನ ಸುಗ್ರಾಸ ಭೋಜನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಕೌರವನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವನಾದರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ತಂಗಿ ಮಕ್ಕಳ ಯೋಗಕ್ಷೇಮ ಅವನ ಚಿಂತೆಯಾಗಿದೆ. ಒಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸಿನ ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು ಕೌರವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಉಪಸ್ಥಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಕರ್ಣನಿಗೆ ಸೇನಾಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಶಲ್ಯನ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಈ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕರ್ಣನ ಹುಟ್ಟು, ಸೂತ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನಿಗೆ ಪಟ್ಟಾಭಿಷಿಕ್ತ ರಾಜನಾದ ನಾನು ಸಾರಥ್ಯ ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಶಲ್ಯನ ವಾದ, ವರ್ಣಪದ್ಧತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಶಲ್ಯ ವಾದಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಗುಣ ಮುಖ್ಯದಲ್ಲ; ಹುಟ್ಟು ಮುಖ್ಯ. ಕರ್ಣನ ಲೋಕೋತ್ತರ ಶೌರ್ಯ ಶಲ್ಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗೌಣ ದುರ್ಯೋಧನ ನಾನಾ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಶಲ್ಯನನ್ನು ಸಾರಥ್ಯಕ್ಕೊಪ್ಪಿಸಲು ಪುಸಲಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವಕೀಸುತನ ಕುಲವನ್ನೇ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೀಡಿ, ಯಾವ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೇನು, ಸತ್ಪುರುಷರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ, ಶೂರರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ನಡತೆ ಸಲ್ಲದು, ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಕಾಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲಕ ಕರ್ಣನಲ್ಲಿ ಕೌರವನಿಗಿರುವ ಆತ್ಮೀಯತೆ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾರನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗದಂಥ ಸ್ಥಿತಿ ಕೌರವನದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ 'ತ್ರಿಪುರದಹನ'ದ ಕಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಗುಣಶೀಲ ನಡತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು ಕುಲವಲ್ಲ ಎಂದು ಮನವೊಲಿಸಿ ಶಲ್ಯನನ್ನು ಕಡೆಗೂ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ತ್ರಿಪುರದಹನ ಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ಶಿವನಿಗೆ ಸಹಾಯಕನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾತ್ವಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಪರವಾಗಿ ಸಾರಥ್ಯ ವಹಿಸಿದರೆ, ಶಲ್ಯ ಸಾತ್ವಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಾರಥ್ಯ ವಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ದುರ್ಯೋಧನನ ಅಪೇಕ್ಷೆ.

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನ ಮಾನಸಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನು ಕವಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಸಹಜವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದು ಸಾಧ್ಯ. ಮನುಷ್ಯನ ಸಹಜಮುಖಗಳ ಶೋಧನೆ 'ಕರ್ಣಪರ್ವ'ದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈವರೆವಿಗೂ ಬೂದಿ ಮುಚ್ಚಿದ ಕೆಂಡಗಳಂತಿದ್ದ ಪಾತ್ರಗಳು ಈಗ ತಮ್ಮ ಬಹಿರ್ ರೂಪವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತವೆ.

ಕರ್ಣ ನಿಜವಾದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು 'ಕರ್ಣಪರ್ವ'ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಕರ್ಣ ಅಸಹಾಯ ಶೂರ. ಶೌರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ಸರಿಗಟ್ಟುವವರಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳ ಅರಿವಿದ್ದಿತು. ತನ್ನ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಪರಿಚಯ ವಿದ್ದಿತು ಮತ್ತು ತನಗೆ ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೈ ಕೊಡಲು ಕಾದಿರುವ ಪರಶುರಾಮನ ಶಾಪದ ಅರಿವೂ ಸಹ ಇದ್ದಿತು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಗೊತ್ತಿದ್ದೂ ಸಹ ಕರ್ಣ ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಆತನ ಹೋರಾಟ ಮಿಕ್ಕುಳಿದವರ ಹೋರಾಟಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದುದು ಮತ್ತು ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಆಗಿದ್ದು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅರಸನ ಅಭ್ಯುದಯವೇ ಪ್ರಮುಖವಾದುದಾದರೂ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ವಿರೋಧಿ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ವಿರೋಧಿಗಳ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ಎದುರಾಳಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನಲ್ಲಿನ, ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಲು ತನ್ನನ್ನೇ ಮರೆತು ಅರ್ಜುನನೊಡನೆ ವೀರಾವೇಶದಿಂದ ಕಾದಲು ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ.

ಶಲ್ಯ ಸಾರಥಿಯಾದ ನಂತರ ಕರ್ಣನಿಗೂ ಶಲ್ಯನಿಗೂ ಜಗಳ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ವಿನಾಕಾರಣ ಕರ್ಣನನ್ನು ಶಲ್ಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಿಂದಿಸುತ್ತಲೇ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ಣ ಶಲ್ಯನ ವಿರೋಧದ ಮುಖಾಂತರ ತನ್ನ ಅಂತರ್ಗತ ವಿರೋಧಿತ್ವವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿ ಕೊಂಡು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನಾಲೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ಣನ ಚಾಲಕಶಕ್ತಿಯೇ ಅವನ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ತನ್ನ ಬಾಣದ ಗುರಿಗೆ ಹಾದಿ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕಾದ ಶಲ್ಯ ಚುಚ್ಚು ಮಾತುಗಳ ವ್ಯಂಗ್ಯಬಾಣಗಳನ್ನು ಕರ್ಣನ ಎದೆಗೆ ಗುರಿ ಇಟ್ಟು ಎಸೆಯು ತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಶಲ್ಯನ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಕರ್ಣನ ಮರ್ಮಕ್ಕೆ ನಾಟುತ್ತದೆ. ಅರ್ಜುನನನ್ನು ತೋರಿದವರಿಗೆ ಬಹುಮಾನ ಕೊಡುತ್ತೇನೆಂದು ಕರ್ಣ ಸಾರಿದಾಗ ಶಲ್ಯನ ನಡವಳಿಕೆಯಿಂದ ವಿರೋಧ ನೆರಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸು ತ್ತದೆ. ಔಚಿತ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಶಲ್ಯ ಬೇಕೆಂತಲೇ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತಾನೆ. ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಶೂರನನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿ ಶೌರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ನನ್ನಾಗಿಸುವುದರ ಬದಲು ನಿಂದಿಸಿ ತೆಗಳಿ ಉತ್ಸಾಹಹೀನನನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಶಲ್ಯನ ಪೂರ್ವನಿಯೋಜಿತ ಮಾತಿನ ಹಲ್ಲೆಗೆ ಕರ್ಣ ಅಚೇತನನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣ ಶಲ್ಯರ ಚರ್ಚೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನೆಲೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಶಲ್ಯ ಕರ್ಣರಿಬ್ಬರೂ ಒಂದೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಪರಸ್ಪರ ವಾದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಶಲ್ಯನಿಗೆ ಹುಟ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಕರ್ಣನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣಾವಗುಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಕರ್ಣ ಶಲ್ಯರ ಸಂಘರ್ಷ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ವರ್ಣಪರ ಹಾಗೂ ವರ್ಣ ವಿರೋಧೀ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಕರ್ಣಗುರು ಪರಶುರಾಮನಲ್ಲಿ

ಜಾತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ತುಂಬಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕರ್ಣನಿಗೆ ಶಾಪ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದದ್ದು. ಕರ್ಣ ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬಲ್ಲ, ಆದರೆ ಒಳಗಿನ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಂದರೆ ಶಲ್ಯ, ಕೃಪ, ದ್ರೋಣ, ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ, ಪರಶುರಾಮ ಮುಂತಾದವರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ರೀತಿಗಳೊಳಗೆ ನಿಂತು ಕಾದುತ್ತಾನೆ. ಪರಶುರಾಮನ ಶಾಪದಿಂದುಂಟಾದ ತನ್ನ ಶೌರ್ಯ ಪತನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ತನಗಿಂತ ಗೆಳೆಯ ಕೌರವನ ಬಗೆಗೇ ಹೆಚ್ಚು ವೇದನೆ, ಮಾನಸಿಕ ದ್ವಂದ್ವ, ತಾಯ ಮಮತೆ, ಗೆಳೆಯನ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೀತಿ ಪರಶುರಾಮನ ಶಾಪ ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳೂ ಕರ್ಣನಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಒಳತೋಟಿಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿ ರಣರಂಗ ದಲ್ಲಿ ಅವನ ಒಟ್ಟು ಶೌರ್ಯವನ್ನು ದಿಕ್ಕುಗೆಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಕರ್ಣನಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವದ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತುವುದರ ಮೂಲಕ ಹಾಗೂ ತಾಯಿಯ ಕೈಯಿಂದ ವಾಗ್ದಾನ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಪ್ರಚಂಡ ಕರ್ಣಶಕ್ತಿ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಕೃಷ್ಣ ಈಗಾಗಲೇ ಯಶಸ್ವೀ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೂ ಕೃಷ್ಣ ಕರ್ಣನ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿರೋಧೀ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಲ್ಲ. ಕರ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ಕರ್ಣ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರ ರಥವನ್ನು ತನ್ನ ಪರಾಕ್ರಮದಿಂದ ಹಿಂದಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಕೃಷ್ಣ ಅರ್ಜುನನ ನಿಸ್ಸಾರ ಶೌರ್ಯವನ್ನು ತೆಗಳಿ ಕರ್ಣನ ಅಸಹಾಯ ಶೂರತ್ವವನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತಾನೆ.

ಮೂಲತಃ ಕರ್ಣ ಕೃಷ್ಣನ ವಿರೋಧಿ ಭಕ್ತ. ಕರ್ಣನ ಈ ವಿರೋಧಿ ಭಕ್ತಿಯೇ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವನೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ಕರ್ಣನ ಸಾವು. ಅವನಿಚ್ಛೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಕರ್ಣ ಸಾಯಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಣನ ಸಾವು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾವಲ್ಲ ; ಒಂದು ಪಕ್ಷದ ಸಾವು. ಕರ್ಣಾರ್ಜುನರ ಹೋರಾಟ ಪರಸ್ಪರದಲ್ಲ ; ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳದ್ದು. ಕರ್ಣನ ರಥ ಕೆಸರಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದಾಗ ಅರ್ಜುನನ ನಡತೆ ಯುದ್ಧನೀತಿಯನ್ನೇ ಮರೆದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಕರ್ಣಾಂತ್ಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ಕೇಂದ್ರವಾದುದರಿಂದ ಲೋಕದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಣ ಸಾಯಲೇಬೇಕು. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದ ಕರ್ಣ ಹಂತ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಹೋರಾಟವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಹೋರಾಟಗಾರ ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿದೆ, ಕೃಷ್ಣನಿಂದಲೇ ತನಗೆ ಸಾವು ಎಂದು. ಈ ನೆಲೆಯ ವಿರೋಧಿ ಭಕ್ತಿ ಅವನಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಕರ್ಣ ಅರ್ಜುನನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ತನ್ನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ದೈವಶಕ್ತಿ ಯನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುವಾದ ಸುಯೋದನನನ್ನು ಕರ್ಣ ತನ್ನ ಮರಣ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಗೌರವದಿಂದಲೇ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೃಷ್ಣ ಮೋಕ್ಷದ ನಿಯಮಗಳ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿ ಕರ್ಣನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕರ್ಣ ನಿಜವಾದ ಹೋರಾಟಗಾರ. ಮಾನಸಿಕ ತಿಕ್ಕಾಟ, ಬಾಹ್ಯ ಒತ್ತಡಗಳು ಕರ್ಣನ ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ತಪ್ಪದೆ ಧಾಳಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ನೆರಳಲ್ಲೇ ವಿರೋಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದವನು ಕರ್ಣ. ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸ್ತರದಲ್ಲೂ ಹೋರಾಟ ಜರುಗಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಕರ್ಣನ ಎಲ್ಲ ದುರಂತಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಮಾಜ ರಚನೆಯ ಕೈವಾಡವಿದೆ. ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಾರಸುದಾರನಾಗಿ ಜನಿಸಿ ಲೋಕನಿಂದೆಗೆ ಹೆದರಿ ತಾಯಿಯಿಂದಲೇ ದೂರೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕರ್ಣ ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದಲೂ ವರ್ಣ ಪದ್ಧತಿಯ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದವನು. ನಾನಾ ಥರದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಸಂದಿಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಹೋರಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಕರ್ಣನ ಸಾವು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾವಲ್ಲ ; ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಾವು.

'ನೆಲದ ಜೋಗುಳ' ಕೃತಿಯು
ಗರಿ ಮೂರರಿಂದ ಆಯ್ದ ಸಾಲುಗಳು

ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗರಾಜ್

ಎಲ್ಲಿ ಹಾಳಾಗಿದ್ದೆ ಹಾಳು ಹೊಲೆಯರ ಹೈದ
ಯಾವ ರಾಜಕಾರ್ಯವಿತ್ತು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ?
ಇರುಳೆಲ್ಲ ಅಲೆದು ಬೆಳಕಾದ ಮೇಲೆ
ಯಾಕೆ ಬರುವೆ ಯಾಕೆ ಗೋಳಾಡಿಸುವೆ
ನನ್ನೊಡಲ ವೈರಿಯೆ ?

ನಾನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ನೀನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ
ದೇಶವೇ ಹಾಳು ಮಹಾತಾಯಿ
ದುರುಳಾರುಳವ ನೆಲದಲ್ಲಿ
ಬಡವರ ದುಃಖವ ಕೇಳುವರು
ಯಾರು ತಾಯಿ ?

ಯಾವ ದೇಶವು ಹಾಳಾದರೆ ನಮಗೇನು ಮಗನೆ ?
ನೀನು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಕಯ್ಯ ನನಗೆ
ಯಾರು ರಾಜರಾದರೆ ನಮಗೇನು ಮಗನೆ ?
ಕಸ ಗುಡಿಸುವುದೇ ಬದುಕು ನನಗೆ
ಮಸಣ ಕಾಯುವುದೇ ಕಾಯಕ ನಮಗೆ !

ಏನು ಏನವ್ವ ಏನು ಮಾತು ನಿನ್ನದು
ತರವಲ್ಲ ತೆಗೆತಾಯಿ ನಿನ್ನ ಮಾತು
ನಮ್ಮದಲ್ಲವೆ ಈ ದೇಶವು ?
ನಮ್ಮದಲ್ಲವೆ ಈ ನೆಲದ ಕನಸು ?
ಸಾಕು ನಿಲ್ಲಿಸವ್ವ ನಿನ್ನ ಮಾತು !

ನಿನಗೇಕೆ ಮಗನೆ ಈ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಖಾಲಿ ವ್ಯಾಮೋಹ ?
ಊರಾಳುವರಸರ ಮಗನು ನೀನಲ್ಲ

ಉಳ್ಳವರ ಕುರ್ಚಿಗೆ ಹಕ್ಕುದಾರನು ನೀನಲ್ಲ
ಚಿನ್ನದ ಸಿಂಹಾಸನ ನಿನ್ನ ಕೈಬೀಸಿ ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ
ಮನವಿಲ್ಲದ ದಾನವರ ದೇಶಕ್ಕೆ
ನೀನೇಕೆ ಹಿತ ಬಯಸುವೆ ?

ಲೋಕದಲಿರುವ ಗಾಳಿಯೆಲ್ಲವ ರಾಜನೊಬ್ಬನೆ ಕುಡಿವನೇನವ್ವಾ
ಲೋಕದಲಿರುವ ಬೆಳಕನೆಲ್ಲ ಅರಸನೊಬ್ಬನೆ ಕಸಿವನೇನವ್ವಾ
ನೆಲದಲ್ಲಿರುವ ನೀರೆಲ್ಲವ ದೊರೆಯೊಬ್ಬನೆ ಹೀರುವನೇನವ್ವಾ
ಕಾಡು ಮೇಡುಗಳ ನೆಲಹೊಲಗಳ ತುಂಬಾ ಮುಗಿಲ ಜಗವನ್ನೆಲ್ಲಾ
ನಮ್ಮನಾಳುವ ಪ್ರಭುವೊಬ್ಬನೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವನೇನವ್ವಾ ?

ಮಗನೇ ಇರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಇರಲಿ
ಬರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಬರಲಿ
ನಮ್ಮ ಕಾರ್ಯ ನಮಗಿರಲಿ
ಒಂದಿಷ್ಟು ಅನ್ನ ಒಂದಿಷ್ಟು ಬಾಡು
ಒಂದಿಷ್ಟು ಹೆಂಡಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗದಿರಲಿ !

ಸೂರ್ಯನಿರುವ ತನಕ ಯಾರು ಇರುತಾರವ್ವ ?
ಚಂದ್ರನಿರುವ ತನಕ ಯಾರು ಇರುತಾರವ್ವ ?
ಭೂಮಿಯಿರುವ ತನಕ ಯಾರು ಇರುತಾರವ್ವ ?
ಮೋಹ ಬೆರೆಸುವ ಜಗವನಾರು
ಜತೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತಾರವ್ವ ?

ಮಗನೇ ನಮಗೇಕೆ ಬೇಕು ನಾಳಿನ ಚಿಂತೆ ?
ಇಂದು ನಮ್ಮದು ನಾಳೆ ಯಾರದೊ ?
ನಾವೇಕೆ ಹೆದರಬೇಕು ಅರಿಯದಂಥ ಸಾವಿಗೆ ?
ನೆಲದ ಮಕ್ಕಳು ನಾವು ನೆಲದ ಜೋಗುಳ ಕೇಳಬೇಕು
ಕಾಲವೇ ಮೈಮರೆಯುವಂತೆ ಹಾಡಬೇಕು !

ಕನ್ನಡ-ತೆಲುಗು ಗಾದೆಗಳು

ಜಿ. ಎಸ್. ಮೋಹನ್

ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಗೂ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೂ ಅಂತೆಯೇ ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದ್ದಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳೂ ಒಂದೇ ಗರ್ಭದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವ ಸೋದರ ಭಾಷೆಗಳು. ಅವುಗಳ ನುಡಿಕಟ್ಟು, ಸಾಹಿತ್ಯಮಾರ್ಗ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆಂಧ್ರರಿಗೂ, ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ದ್ರಾವಿಡರಿಗೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಂತೂ ಈ ಮಾತು ಖಂಡಿತ ನಿಜ.

ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾದ ವ್ಯವಹಾರ ವಿಜ್ಞಾನವಿರುವುದನ್ನು ದ್ವಿಭಾಷಾ ವ್ಯವಹಾರ (Bilingualism) ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳ ಭೌಗೋಳಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪರ್ಕವಿರುತ್ತದೆ. ದ್ವಿಭಾಷಾ ವ್ಯವಹಾರ ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆ ಬೆಲೆಗಳು (Values) ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಆಯಾ ರಾಜ್ಯಗಳ ಸರಹದ್ದು ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಅಂತೆಯೇ ತೆಲುಗಿನ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಪ್ರಭಾವ, ಕನ್ನಡದ ಮೇಲೆ ತೆಲುಗಿನ ಭಾಷಾ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಆಂಧ್ರ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಹದ್ದು ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಆಂಧ್ರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನಂತಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪಂಗಡದವರು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕುರುಬರು, ಜಂಗಮರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು, ನೆರೆಹೊರೆಯರೊಂದಿಗೆ ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ತೆಲುಗು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳು ಸೇರಿರುವುದು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ದೊಂಗ ಪೋಯಿನ ಆರ್ನೆಲ್ಲಕಿ ಕುಕ್ಕ ಬೊಗಳಿ' ಎಂಬ ತೆಲುಗು ಗಾದೆಯಲ್ಲಿ 'ಬೊಗಳಿ' ಎಂಬುವುದು ಕನ್ನಡ ಪದ. ಅಂತೆಯೇ ಕನ್ನಡ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ತೆಲುಗು ಪದಗಳು ಸೇರಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಚಿನುಕುಗಳು ಬರ್ತಾಯಿವೆ, ಎನುಮುಗಳು ಒಳಗೆ

ಕಟ್ಟಿಹಾಕು' ಚಿನುಕುಗಳು, ಎನುಮುಗಳು—ಇವು ತೆಲುಗು ಪದಗಳು. ತೆಲುಗು ಭಾಷೆ ಕನ್ನಡದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿದ ಸಹಜ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾವ ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳು, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಂತಾವುಗಳಲ್ಲಿ ತೆಲುಗು, ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಹೇಳಲಾರದಷ್ಟು ಸಮಾನತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶ.

ಆಂಗ್ಲದಲ್ಲಿನ **'Proverb'** ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮೆತ, ಚಾಟುವ, ಸಾಟುವ, ಸಾಟವ, ನಾನುಡಿ, ಲೋಕೋಕ್ತಿ, ಶಾಸ್ತ್ರಂ, ಸುಭಾಷಿತಂ, ಸುದ್ದಿ, ಮಾಟ ಎಂಬ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗಾದೆ, ನಾಣ್ಣುಡಿ, ಸಾಮತಿ, ಲೋಕೋಕ್ತಿ ಎಂಬ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಿವೆ. ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮೆತಗಿರುವ 'ಪ್ರಾಚುರ್ಯ' ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಗಾದೆ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇದೆ. ಮಾಲೂರು ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಸಾಮೆತಗಳನ್ನು 'ಸಾಕಲು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದುಂಟು.

ಸಾಮೆತ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾದ ಪದ 'ಸಾಮತಿ'. ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮೆತ 'ಸಾಮ್ಯ'ದಿಂದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಾದಂತೆ, ಸಾಮತಿ 'ಸಾಮ್ಯತೆ'ಯಿಂದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಸಾಮ್ಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಮ್ಯತ ಎಂಬ ಅಸಾಧುರೂಪವೇರ್ಪಟ್ಟು 'ಸಾಮೆತ' ಎಂದು ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ತೆಲುಗಿನ ಖ್ಯಾತ ಸಂಶೋಧಕರಾದ ದಿವಂಗತ ಡಾ. ಜೆಲುತೂರಿ ನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮೆತ ಎಂಬ ಪದವು 15ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವರಾಹ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕನ್ನಡ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ 'ಸಾಮತಿ'ಯೇ ಕ್ರಮವಾಗಿ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಜಾಗ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡು 'ಸಾಮೆತ' ಎಂದು ಬದಲಾಗಿರಬಹುದು. ತೆಲುಗು ಕನ್ನಡ ಜನರಿಗೆ, ಅವರ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸನ್ನಿಹಿತ ಸಂಬಂಧವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಪದವು ಆಂಧ್ರದೇಶದಲ್ಲಿನ ರಾಯಲಸೀಮೆ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿದೆ. ರಾಯಲಸೀಮೆ ಜನರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅನಂತಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರಜೆಗಳು 'ಅದೇಮೋ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಚೆಪ್ಪಿನಟ್ಲು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡಿಗರು 'ಅದೇನೋ ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳ್ತಾರಲ್ಲಾ ಹಾಗೆ' ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಅದೇಮೊ ಕಥ ಚೆಪ್ಪಿನಟ್ಲುಗಾವುಂದಿ ನೀ ವ್ಯವಹಾರಂ' ಎಂದು ಅನಂತಪುರಂ ಜಿಲ್ಲೆಯವರು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದುಂಟು. ಈ ಕಥೆ ಕೂಡ ಗಾದೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದುದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಗಾದೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು 'ಯಾವುದೋ ಗಾದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ' ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಿತ್ಯವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ 'ಯಾವುದೋ ಗಾದೆ ಹೇಳ್ತಾರಲ್ಲಾ ಹಾಗೆ' ಎಂದು ಆ ಮಾತನ್ನು ಗಾದೆಗಳಂತೆಯೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ನಿತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ಸುಖ ದುಃಖಗಳೆರಡನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಅನುಭವಿಸಿರುವುದನ್ನು ಬೇರೆಯವರು ಉಪದೇಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸಂದೇಶ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಪಾಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಅನಲ್ಪಾರ್ಥವನ್ನೂ, ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ಚುರುಕಾಗಿ ಹೇಳುವಂತಹವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಗಾದೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನವು ಅನುಭವಗಳ ಸಂಗಮ. ಆ ಅನುಭವಗಳ ಸಂಗಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವುದೆ ಗಾದೆ. 'ಮಾತಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಗಾದೆ, ಊಟಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಉಪ್ಪಿನಕಾಯಿ', 'ಗಾದೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಮಾನ', 'ವೇದ ಸುಳ್ಳಾದರೂ ಗಾದೆ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ', 'ಜನವಾಣಿಯೇ ಜನಾರ್ದನ ವಾಣಿ' ಎಂದು ಕನ್ನಡಿಗರು, 'ಸಾಮೆತಲೇನಿ ಮಾಟ ಆಮೇತಲೇನಿ ಇಲ್ಲು', 'ಪ್ರಜಲಮಾಟೇ ಪ್ರಭುವು ಕೋಟ' ಎಂದು ತೆಲುಗಿನವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ತೆಲುಗು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಇವುಗಳು ಒಂದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರವಾಗಿವೆಯೇನೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ನಿಜ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಇವು ಅನುವಾದಗಳಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿಗಿರುವ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ಸಮಾನತೆ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲದೇ ಆ ಗಾದೆಗಳ ಪದ, ವಾಕ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚದ ಜನರ ಅನುಭವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗಾದೆಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಾನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ತೆಲುಗು ಕನ್ನಡ ಗಾದೆಗಳು ಕೋಲಾರ್ ಜಿಲ್ಲೆಯವಾಗಿವೆ. 1984ರಿಂದ 87ರವರೆಗೆ ನಾನು ತೆಲುಗು-ಕನ್ನಡ ಗಾದೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ UGC Project ಗಾಗಿ ಕೋಲಾರ್ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೇಖರಿಸಿರುವ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅನಂತಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೇಖರಿಸಿರುವ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಸಹ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ಗಾದೆಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವುದು ಕೂಡ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವಿಷಯ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ವಿಭಜಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸ.

ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಗಾದೆಗಳು, ವ್ಯಾವಸಾಯಿಕ ಗಾದೆಗಳು, ಪೌರಾಣಿಕ ಗಾದೆಗಳು, ಜನರ ಮನಸ್ತತ್ವ,

ಜನಪದ ನೀತಿ, ವೃತ್ತಿ ಸಂಬಂಧಿ ಗಾದೆಗಳು, ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳು, ಹಬ್ಬಹರಿ ದಿನಗಳು, ಹಾಸ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ವೈದ್ಯ, ನ್ಯಾಯ ಮುಂತಾದ ಹಲವಾರು ವಿಧವಾಗಿ ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು.

1. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಗಾದೆಗಳು ;

ಕೌಟುಂಬಿಕ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಮಕ್ಕಳು, ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರು, ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು, ಅತ್ತೆ, ಮಾವ, ಸೊಸೆ, ಅಳಿಯ, ಬಂಧುಬಳಗ ಮುಂತಾದವರು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಉದಾ :

1 ಕ. ಅತ್ತೆ ಇಕ್ಕಂಗಿಲ್ಲ, ಬೇಡ್ಕೊಂಡು ತಿನ್ನಂಗಿಲ್ಲ
ತೆ. ಅತ್ತ ಪೆಟ್ಟೇದು, ಅಡುಕ್ಕು ತಿನನೀದು.

2 ಕ. ಎಲ್ಲಿ ಭಾವ ಅಂದ್ರೂ, ಆಲೇಮನೇಲಿ ಭಾವ ಎನಬೇಡ
ತೆ. ಎಕ್ಕಡ ಮಾಮ ಅನ್ನ ಗ್ಯಾನಿಗಿಂಟ್ಲೋ ಮಾಮ ಅನೊದ್ದು.

3 ಕ. ಸೊಸೆಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಿ ಅತ್ತೆ ಚೆಂಬುತಗೊಂಡು ಹಿತ್ತಲಿಗೋದ್ಲು
ತೆ. ಕೋಡಲಿಕೆ ಬುದ್ಧಿಚೆಪ್ಪಿ ಅತ್ತ ಆಮಿಡಿ ಚೆಟ್ಲೆಂಟ ಪಾಯ

4 ಕ. ಬಾಳೆಗೊಂದು ಗೊನೆ, ಬಾಳೋನಿಗೊಂದು ಮಾತು
ತೆ. ಅಂಟಿಕುಗ ಕಾತ, ಜಾತಿಕುಗ ಮಾಟ

5 ಕ. ತಾಯಿ ಹೊಟ್ಟೆ ನೋಡುತ್ತಾಳೆ, ಹೆಂಡತಿ ಜೇಬು ಹುಡುಕುತ್ತಾಳೆ
ತೆ. ಅಮ್ಮ ಕಡುಪು ಚೂಸ್ತುಂದಿ, ಆಲಿ ವೀಪು ಚೂಸ್ತುಂದಿ

6 ಕ. ಅಳಿಯ ಅಲ್ಲ, ಮಗಳ ಗಂಡ
ಅಲ್ಲುಡು ಕಾದು, ಕೂತುರು ಮೊಗಡು

7 ಕ. ಅವ್ವ ಸತ್ರೆ ಅಪ್ಪ ಚಿಕ್ಕಪ್ಪ
ತೆ. ತಲ್ಲಿ ಚೆಸ್ತೇ ತಂಡ್ರಿ ಪಿನತಂಡ್ರಿತೋ ಸಮಾನಂ

8 ಕ. ಗೊಡ್ಡುಮುಂಡೆಗೆ ಗೊತ್ತೆ ಮಕ್ಕಳ ನೋವಾ ?
ತೆ. 1. ಗೊಡ್ಡುಮುಂಡಕು ತೆಲುಸುನಾ ಬಿಡ್ಡನೊಪ್ಪಿ ?
2. ಅಂಟಿಮಾನಿಕಿ ದೋಟಿ ಯಾಲ ? ಗೊಡ್ರಾಲಿಕಿ ಬಿಡ್ಡ ಯಾಲ ?

9 ಕ. ಮಗ ಬದುಕಬೇಕು, ಸೊಸೆ ಮುಂಡೆ ಆಗಬೇಕು
ತೆ. ಕೊಡುಕು ಬಾಗುಂಡಾಲ, ಕೋಡಲು ಮುಂಡಮೊಯ್ಯಾಲ

2. ವ್ಯಾವಸಾಯಿಕ ಗಾದೆಗಳು :

ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯವಸಾಯದ ಮೇಲೆ ಆಧಾರಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗಿದ್ದ ನಮ್ಮ ರೈತರಿಗೆ ಗಾದಿಗಳೇ ವ್ಯಾವಸಾಯಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ರೈತರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಸುಗಳು, ಗೊಬ್ಬರ, ಮಳೆ – ಬೆಳೆ, ಬೀಜ – ಬಿತ್ತನಿಕೆ, ಹವಾಮಾನ, ಧಾನ್ಯ ಮುಂತಾದ ಹಲವಾರು ವಿಷಯಗಳು ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾ.

1 ಕ. ಆರುದ್ರ ಗುಡಿಗಿದರೆ ಆರು ಮಳೆ ಹೋಯ್ತು
ತೆ. ಆರುದ್ರ ಉರಿಯಿತೆ ಆರು ಕಾರ್ತೆಲು ಬೀಡು

2 ಕ. ಅಶ್ವಿನಿ ಸಸ್ಯನಾಶಿನಿ
ತೆ. ಅಶ್ವಿನಿ ಕುರಿಸ್ತೇ ಅಂತಾನಷ್ಟಂ

3 ಕ. ಸ್ವಾತಿನ ಮಳೆ ಮುತ್ತಿನ ಮಳೆ
ತೆ. ಸ್ವಾತಿವಾನ ಮುತ್ತೆಪುವಾನ

4 ಕ. ಭರಣಿ ಬಿದ್ರೆ ಧರಣಿ ದಣಿಯುತ್ತೆ
ತೆ. ಭರಣಿ ಕುರಿಸ್ತೆ ಧರಣಿ ಪಂಡುನು

5 ಕ. ಕುಂಟೆತ್ತು ಹೊಲಕ್ಕ್ಯಾನ, ತನ್ಹೋರು ತನಗೆ ಲಾಸ
ತೆ. ಕುಂಟೆದ್ದು ಗ್ಯಾಟಿಕೆ ಮುಪ್ಪು ತನೋಡು ತನಕಿ ಮುಪ್ಪು

6 ಕ. ಆರಿದ್ರ ಸಕಾಲದ ಮಳೆ
ತೆ. ಅರುದ್ರವಾನ ಅದನುವಾನ

7 ಕ. ಆಶ್ಲೇಷ ಮಳೆ ಕೈತುಂಬ ಬೆಳೆ
ತೆ. ಆಶ್ಲೇಷ ವರ್ಷಂ ಅಂದರಿಕೆ ಲಾಭಂ

8 ಕ. ಹುಬ್ಬೆ ಮಳೆಗೆ ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿ ತಲೆಯು ನೆನೆಯದು
ತೆ. ಪುಬ್ಬ ಉಬ್ಬುಬ್ಬಿ ಕುರಿಸಿನಾ ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿ ಚಿಟ್ಟುಕೆಂದ ನಾನದು

9 ಕ. ಅನೂರಾಧ ಸುರಿದರೇ ಮನೋರೋಗ ಹೋಗುತ್ತೆ
ತೆ. ಅನೂರಾಧಕು ತಡಿಸ್ತೇ ಮನೋರೋಗಾಲು ಪೋತಾಯಿ.

3. ಪೌರಾಣಿಕ ಗಾದೆಗಳು :

ರಾಮಾಯಣ, ಭಾರತ, ಭಾಗವತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಲವಾರು ಗಾದೆಗಳು ಆಂಧ್ರ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ. ಉದಾ.

1 ಕ. ಅಂತೂ ಇಂತೂ ಕುಂತಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ರಾಜ್ಯವಿಲ್ಲ
ತೆ. ಅಂತೂ ಇಂತೂ ಕುಂತಿ ಕೊಡುಕೂಲಕು ರಾಜ್ಯಂ ಲೇದು

2 ಕ. ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲಾ ರಾಮಾಯಣ ಕೇಳಿ ರಾಮನಿಗೆ ಸೀತೆ ಏನಾಗಬೇಕಂದ
ತೆ. ರಾತ್ರಂತಾ ರಾಮಾಯಣಂ ವಿನಿ ರಾಮುನಿಕಿ ಸೀತ ಏಮಿ ಕಾವಾಲನಿ ಅಡಿಗೆ ನಂಟ

3 ಕ. ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರೆಲ್ಲ ರಾವಣರೇ
ತೆ. ಲಂಕಲೋ ಪುಟ್ಟೇಟಿವನ್ನೀ ರಾಕ್ಷಸುಲೇ

4 ಕ, ಉತ್ತರನ ಪೌರುಷ ಒಲೆಮುಂದೆ
ತೆ. ಉತ್ತರ ಕುಮಾರುನಿ ಪ್ರಜ್ಞಲು

4. ಜನರ ಮನಸ್ಸತ್ತ್ವ :-

'ಲೋಕೋ ಭಿನ್ನರುಚಿಃ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿವಿಧ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಜನರನೇಕರು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ· ಉದಾ.

1 ಕ. ಎದ್ದಾಗ ಜುಟ್ಟು ಹಿಡಿ. ಬಿದ್ದಾಗ ಕಾಲು ಹಿಡಿ
ತೆ. ಅಂದಿತೇ ಜುಟ್ಟು, ಅಂದಕುಂಟೇ ಕಾಳ್ಳು.

2 ಕ. ಅತಿ ಆಸೆ ಗತಿಕೆಡಿಸಿತು / ಗತಿಕೇಡು
ತೆ. 1 ಅತ್ಯಾಶ ನಿತ್ಯನಾಶನಂ.
2 ಆಶಿಕಿ ಪೋತೇ ಗೋಸಿಲೋರಾಯಿ

3 ಕ. ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಹಿಟ್ಟಿಲ್ಲ ಜುಟ್ಟುಗೆ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವು
ತೆ. ತಿಂಡಿಕಿ ಟಿಕಾಣ ಲೇದು, ಲಂಜತು ಬುಲಾಕು.

4 ಕ. ಕುಳ್ಳಂಗೆ ಅತಿಬುದ್ಧಿ
ತೆ. ಮೆಡಿ ಕುರಸೋನಿಕಿ ಬುದ್ಧಿ ಜಾಸ್ತಿ

5 ಕ. ಅಂಬ್ಲಿ ಕುಡಿಯುವವನಿಗೆ ಮೀಸೆ ತಿರ್ಗ್ಸೋನೊಬ್ಬ
ತೆ. ಅಂಬಲಿ ತಾಗೇ ವಾಡಿಕಿ ಮೀಸಾಲು ಮೆಲೇಸೆ ವಾಡೊಕಡು.

5. ನೀತಿಬೋಧಕ ಗಾದೆಗಳು :

ಈ ರೀತಿಯ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ನೀತಿಪ್ರಾಧಾನ್ಯವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕಥೆಗಳಿಂದಲೂ ಈ ರೀತಿಯ ಗಾದೆಗಳು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ. ಉದಾ :

1 ಕ. ಹುಲಿನೋಡಿ ನರಿ ಬರೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿತು
ತೆ. ಪುಲಿನಿ ಚೂಚಿ ನಕ್ಕ ವಾತಪೆಟ್ಟು ಕೊನ್ನಟ್ಟು

2 ಕ. ಒಬ್ಬ ಮಗ ಮಗನಲ್ಲ, ಒಂದು ದೀಪ ದೀಪವಲ್ಲ, ಒಂದು ಕಣ್ಣು ಕಣ್ಣಲ್ಲ.
ತೆ. ಒಕ್ಕ ಕೊಡುಕು ಕೊಡುಕುಕಾದು, ಒಕ್ಕದೀಪಂ ದೀಪಂಕಾದು, ಒಕ್ಕ ಕನ್ನು ಕನ್ನು ಕಾದು.

3 ಕ. ಗಾಣಿಗನ ಸ್ನೇಹಕ್ಕಿಂತ ಗಂಧದ ಹುಡಿಯುವನ ಗುದ್ದಾಟ ಲೇಸು
ತೆ. ಗಾಣಿಗನಾನಿ ಸ್ನೇಯಿತಂ ಕಂಟೇ ಗಂಧಪ್ಪೊಡಿ ವಾನ್ತೋ ಗುದ್ದುಲಾಟ ಮೇಲು

4 ಕ. ಇಬ್ಬರ ಜಗಳದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯವನಿಗೆ ಲಾಭ
ತೆ. ಇದ್ದರೂ ಪೊಟ್ಲಾಡಿತೇ ಮೂಡೋ ವಾಡಿಕಿ ಲಾಭಂ

5 ಕ. ದುಷ್ಟನ ಕಂಡರೆ ದೂರ ಇರು
ತೆ. ದುಷ್ಟವಿ ಚೂಚಿ ದೂರಂಗಾ ಉಂಡಮನ್ನರು

6. ಹಾಸ್ಯದ ಗಾದೆಗಳು :

ಇವು ಪರಿಹಾಸ್ಯಗಳಿಂದ, ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಇರುತ್ತವೆ. ವೃತ್ತಿಯವರನ್ನು, ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುವ ಗಾದೆಗಳು ಸಹ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುತ್ತವೆ.

1 ಕ. ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷ ಸಾಧಕ ಮಾಡಿ ಮನೆ ಮುದುಕಿಯ ಸೊಂಟ ಮುರಿದಂತೆ
ತೆ. ಆರು ನೆಲಲು ಸಾಮುಚೇಸಿ ಮೂಲನುನ್ನ ಮುಸಲಿದಾನ್ನಿ ಕೊಟ್ಟಿನಟ್ಲು.

2 ಕ. ಇದ್ದ ತಂಗಳು ನನಗೆ ಇಕ್ಕು, ನಿನಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಹಸಿವಿಲ್ಲದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.
ತೆ. ನೀ ಯಿಂಟ್ಲೋ ಸದ್ದಿನಾಕುಪೆಟ್ಟು, ನೀಕಾಕಲಿ ರಾಕುಂಡಾ ಮಂದಿಸ್ತಾನು

3 ಕ. ಅತ್ತೆಗೆ ಸೊಸೆ ಸೋಬನ ಕಳಸಿದಳಂತೆ
ತೆ. ಅತ್ತಕು ಕ್ಕಾಳ್ಳಿ ಸೋಬನಂ ನೇರ್ಪಿಂದಂಟ

4 ಕ. ಎತ್ತಿಗೆ ರೋಗಬಂದರೆ ಎಮ್ಮೆಗೆ ಬರೆ ಹಾಕಿದನಂತೆ
ತೆ. ಎದ್ದುಕಿ ರೋಗವೊಚ್ಚಿಂದಂಟೇ ಎನುಮುಕಿ ದಾತಪೆಟ್ಟಿನಂಟ

ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡ – ತೆಲುಗು ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೇನೆ.

1 ಕ. ಮೇಲಿನ ಬೀದೀಲಿ ಉಗಿದರೆ, ಕೆಳಗಿನ ಬೀದೀಲಿ ಒರಸಿಕೊಂಡು ಹೋದರು
ತೆ. ಎಗವೀಧಿಲೋ ಉಮಿಸ್ತೇ, ದಿಗವೀಧಿಲೋ ಪಾಟಪಾಡು ಕೊನಿಪಾಯು

2 ಕ. ಕೊಟ್ಟೋನು ಕೋಡಂಗಿ, ಇಸ್ಕಂಡೋನು ಈರಭದ್ರ
ತೆ. ಇಚ್ಚಿನೋಡು ಪುಚ್ಚಿನ ಕುಕ್ಕ, ತೀಸ್ಕೊನ್ನೋಡು ತಿರುಮಲ ದೇವುಡು.

3 ಕ. ರಂಗಸಾನಿ ಮನೆಗೆ ಗರತಿ ಹೋಗ್ತಾಳಾ ?
ತೆ. ಸಾನಿ ಕೊಂಪಕು ಮುತ್ತಯಿದುವ ಪೋತುಂದಾ ?

4 ಕ. ಮುಲಾಜಿಗೆ ಬಸಿರಾದಂತೆ
ತೆ. ಮುಲಾಜಾಕೆ ಪೋಯ್ಯಿ ಮುಂಡಯಾಕಟಯ್ಯೆನಂಟ

5 ಕ. ಬೌಮಾನಕ್ಕಾಗಿ ಬೋಡಿಯಾದ
ತೆ. ಬೌಮಾನಾನಿಕ್ಕೆ ಬೋಡೌತಿವಾ ?

6 ಕ. ಆಗೋದುಕ್ಕೆ ಹರಕತ್ತು, ಆಗದ್ದಕ್ಕೆ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು
ತೆ. ಅಯ್ಯೇದಾನಿಕೆ ಅರಕತ್ತು, ತಾವಿದಾನಿಕೆ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು

7 ಕ. ಎಲ್ಲರ ಮನೇ ದೋಸೇನೂ ತೂತೆ
ತೆ. ಅಂದರಮ್ಮಗಾರ್ಲ್ಲ ಪೋಸಿಂದೀ ತೂಟುದೋಸೆ

8 ಕ. ಅಶ್ವತ್ಥ ಸುತ್ತು ಬಂದ್ರೆ ಮಕ್ಕಳಾಗುತ್ತೆ ಎಂದ್ರೆ, ಒಂದು ಸುತ್ತು ಸುತ್ತಿ ಬಂದು ಹೊಟ್ಟೆ ಮುಟ್ಟಿ ನೋಡಿಕೊಂಡಳಂತೆ
ತೆ. ಅಶ್ವತ್ಥ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣಂ ಚೇಸಿ ಕಡುಪುಪಟ್ಟಿ ಚೂಸುಕುನ್ನಾದಟ

9 ಕ. ಸಾಕ್ಷಿಗಾರನ ಕಾಲು ಹಿಡಿಯುವುದುಕ್ಕಿಂತ ವಾದಿಕಾಲು ಹಿಡಿಯುವುದು ಲೇಸು.
ತೆ. ಸಾಕ್ಷಿಕಾಳ್ಳು ಪಟ್ಟುಕೋವಡಂ ಕನ್ನಾ, ವಾದಿಕಾಳ್ಳು ಪಟ್ಟುಕೋವಡಂ ಮೇಲು

10 ಕ. ಹಂಪೆಗೆ ಹೋಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕೊಂಪೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಲೇಸು.
ತೆ. ಹಂಪಿಕೆ ಪೋಯೇದಾನಿಕನ್ನ, ಕೊಂಪಲೋ ಉಂಡೇದಿ ಮೇಲು.

11 ಕ. ಶುಂಠಿಯಿಲ್ಲದ ಕಷಾಯವಿಲ್ಲ
ತೆ. ಶೊಂಠಿ ಲೇನಿ ಕಷಾಯಂ ಲೇದು

12 ಕ. ಹಬ್ಬದ ದಿನವೂ ಹಳೇ ಗಂಡನೇ ?
ತೆ. ಪಂಡಗನಾಡೊ ಪಾತಮೊಗುಡೇನಾ ?

13 ಕ. ಇದ್ದಾಗ ಹಿರಿ ಹಬ್ಬ, ಇಲ್ಲದಾಗ ತಿರಿ ಹಬ್ಬ
ತೆ. ಉಂಟೇ ಉಗಾದಿ ಲೇಕಪೋತೆ ಯಾಕಾಷಿ

14 ಕ. ದುಡ್ಡಿದ್ದವನೇ ದೊಡ್ಡಪ್ಪ
ತೆ. ದುಡ್ಡುನ್ನೋಡೆ ಮೊನಗಾಡು

15 ಕ. ಇಂಗ್ಲೀಷು ಅವನನ್ನ (ಪರಂಗಿ ಅವನನ್ನ) ಸುಣ್ಣ ಕೇಳಿದಂತೆ
ತೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷೊಣ್ಣ ಸುನ್ನ ಮಡಿಗಿನಟ್ಟು

16 ಕ. ಮೇಲುಕೋಟೆ ಜಾತ್ರೇಲಿ ನನ್ನ ಬೋಳು ದಾಸಯ್ಯನ
ಕಂಡ್ಯ ಅಂದನಂತೆ
ತೆ. ತಿರುಪತಿಲೋ ಬೋಡಿಗುಂಡುನು ವೆತಕೆನಟ್ಟು

17 ಕ. ಹಾಗಲ ಕಾಯಿಗೆ ಬೇವಿನ ಕಾಯಿ ಸಾಕ್ಷಿ
ತೆ. ಉತ್ರೋನಿಕೆ ಜಿಲ್ಲೋಡು ಸಾಕ್ಷ್ಯಂ

18 ಕ. ರಾಗಿಕಲ್ಲು ತಿರುತಿದ್ರೆ ಲೋಕವೆಲ್ಲ ಬೆಳಗವೆ
ತೆ. ರಾಗಿರಾಯಿ ತಿರಗತಾವುಂಟೇ ರಾಜ್ಯಮಂತಾ ಸುಟ್ಟಾಲು

19 ಕ. ಬೆಕ್ಕಿನ ಶಾಪಕ್ಕೆ ನೆಲುವು ಕಿತ್ತು ಬೀಳೋಲ್ಲ
ತೆ. ಪಿಲ್ಲುಲು ಸಾಪಿಸ್ತೇ ವುಟ್ಲು ತೆಗವು

ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ಕನ್ನಡ ತೆಲುಗು ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಒಂದೆರಡು ಮಾತು, ಗಾದೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿಯಿದ್ದಂತೆ. ಇವು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ.

ನನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೋಲಾರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಅಶ್ಲೀಲವಾದ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಶೇಖರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆಂಧ್ರ ದೇಶಕ್ಕಿಂತಮಾ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಹಲವಾರು ಅಶ್ಲೀಲ ಗಾದೆಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಅಶ್ಲೀಲ ಗಾದೆಗಳು ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ವಾಗಿಲ್ಲ. ಕೋಲಾರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕನ್ನಡ ಮಾತನಾಡುವ ಜನರು ತಮ್ಮ ನಿತ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೆಲುಗು ಗಾದೆಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಬಳಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಆಂಧ್ರ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಹಲವಾರು ತೆಲುಗು ಗಾದೆಗಳು ಕೋಲಾರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಸೂವುಲು ಮಾವಿ, ಮೇವುಲು ವಿಶಾವಿ'

ಹೊಸ ಗಾದೆಗಳು ಸಹ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ
ತೆ. 'ಓಟುಪುಟ್ಟಿ ಜನಾಲಕು ಜೇಟು ತೆಚ್ಚಿಂದಿ'

ತೆಲುಗು ಕನ್ನಡಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹೊಸಗಾದೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

ಕ. 'ಊರಿಗೆ ಬಂದವಳು ನೀರಿಗೆ । ಬೋರಿಗೆ ಬಾರದೇ ಹೋಗ್ತಾಳಾ ?'

ತೆ. 'ಊರುಕೊಚ್ಚಿಂದಿ ನೀಳ್ಳಕು । ಬೋರುಕು ರಾಕುಂಡಾ ಪೋತುಂದಾ ?'

ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ತೆಲುಗು ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಸಮಾನಾಂಶಗಳನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ಹಟ್ಟಿ ಹಬ್ಬದ ವಿಶ್ರಬ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ವಿಚಯ

ಡಾ॥ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗಿತ್ತಿ

ದೀಪಾವಳಿಯೆಂದೇ ಹೆಸರಾಗಿರುವ 'ಹಟ್ಟೀ ಹಬ್ಬ'ವೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯ ಅರೆ-ಮರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅದರ ಮೂಲವನ್ನು ವಿಶೇಷತೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ' ಹಟ್ಟೀ ಹಬ್ಬದ ವಿಶ್ರಬ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡುವಲು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಟ್ಟೀ ಹಬ್ಬ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ದನಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದದ್ದು ಎಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಕೆ ಹಲವಾರು ಹಬ್ಬ–ಹರಿದಿನಗಳು ನಂಬಿಕೆ–ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸ್ಥಿರಗಳಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡು ಇಂದಿಗೂ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಇವು ಕೇವಲ ಮಾನವನಿಗೆ ಅಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ, ಸಮಾಜ ಜೀವಿಯಾದ ಮಾನವನ ಪೋಷಕ ಘಟಕಗಳಾದ ಕುಲ, ಸಮಾಜ, ಧರ್ಮ, ದೇಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಸಿಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ನಿಂತಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸದಿರಲಾಗದು. ಆದರೆ ಈ ಹಬ್ಬ–ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಹರಿದಿನಗಳು ಆನುವಂಶಿಕವಾಗಿ ಆಚರಿಸುತ್ತ ಬಂದು ಅವುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮರೆತಂತಾಗಿ ಆಚರಣೆ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಮೃಷ್ಟಾನ್ನ ಭೋಜನವನ್ನು ಎದೆಯವರೆಗೆ ಹಿಗ್ಗುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆ ತಲೆದೋರಿದಂತಿದ್ದು, ಈಗ ಅದು ಕೂಡಾ ನಾಗರಿಕತೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣತೊಡಗಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಬ್ಬಗಳು ಕುತೂಹಲ ಕೆರಳಿಸುವ ಅರ್ಥ ನಿವೇದಿಸುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ತಿಕ ಮಾಸದಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೀಪಾವಳಿಯಲ್ಲಿಯು ಹಲವಾರು ಕ್ರೀಡೆ, ವಿನೋದ, ವಿಹಾರಗಳು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ ಆನಂದಪಡುವ ಹಬ್ಬವಾದರೂ, ಇದರಷ್ಟು ಸಡಗರ–ಸಂಭ್ರಮ ಇನ್ನುಳಿದ ಯಾವ ಹಬ್ಬಗಳಿಗೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದ್ದುದು।

1. ಜೈನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಬ್ಬಗಳು : ಎಸ್. ಪಿ. ಪಾಟೀಲ ಪುಟ-42

ಕಟುಸತ್ಯ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿವೆ. ಅಧ್ಯಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ತೀರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ.

ಯುಗಾದಿಯು ದಕ್ಷಿಣದವರಿಗೆ ಅತೀ ಮಹತ್ವದ ಹಬ್ಬವೆನಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ದೀಪಾವಳಿ ಉತ್ತರದವರಿಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠಹಬ್ಬ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬೆಳಕಿನ ಹಬ್ಬ, ನೀರು ತುಂಬುವ ಹಬ್ಬ, ಹಟ್ಟಿಯ ಹಬ್ಬ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಜನಾಂಗವಾಗಿ ಬಂದ ಹಟ್ಟಿಕಾರರು* ಹಲವಾರು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹಟ್ಟಿ ಹಬ್ಬ ತನ್ನೊಡಲಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವದನ್ನು ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ಇದು ನರಕಚತುರ್ದಶಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಮೂರು, ಏಳು ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಆಚರಿಸುವದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ನರಕ ಚತುರ್ದಶಿ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಪೂಜೆ, ಬಲೀಂದ್ರನ ಪೂಜೆ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಗಳು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಅಂಥವುಗಳ ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವದು ಇಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಆಚರಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮೂಲ ಆಶಯ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅವು ಆಚರಣೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪದರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸದೆ ಇರಲಾಗದು. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಇದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಎನಿಸದಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದು ಉಚಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ನರಕಚತುರ್ದಶಿ :

ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನು ನರಕಾಸುರನನ್ನು ಕೊಂದ ದಿನವಿದು. ಪ್ರಾಗ್ಜ್ಯೋತಿಷಪುರದ ದೊರೆಯಾದ ನರಕಾಸುರ ದೇವ-ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಉಪಟಳ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೃಷ್ಣ ಇವನನ್ನು ಸಂಹಾರಮಾಡಿದ. ಇದರ ಸ್ಮರಣೆಗಾಗಿ ಕೃಷ್ಣನು ಈ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಸ್ಥಾಯಿಗೊಳಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ನೀರು ತುಂಬುವುದು :

ನರಕ ಚತುರ್ದಶಿಯ ಮುನ್ನಾದಿನವೇ ನೀರು ಕಾಸುವ ಒಲೆ ಸಾರಿಸಿ, ಹಂಡೆ ಬೆಳಗಿಸಿ, ಶೃಂಗರಿಸಿ ನೀರು ತುಂಬಿ, ಸುತ್ತೆಲ್ಲಾ ರಂಗವಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ದು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಬೇವಿನ ಸೊಪ್ಪು, ಶಾವಿಗೆ ಬೇಯಿಸಿದ ನೀರು ಸೇರಿಸಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಹೋದರಿ ಯರಿಂದ ಆರತಿ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದುಂಟು.

---

* ಹಟ್ಟಿಕಾರರ ಜನಾಂಗಕ್ಕಾಗಿ ನೋಡಿ :
ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ವ ಪೀಠಿಕೆ-ಶಂ. ಬಾ. ಜೋಶಿ

ನರಕಾಸುರನೆಂದರೆ ನರಕಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ರಕ್ಕಸೀ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂದು. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಬಂಧನಗಳು ಪಾಶಗಳು ಸುತ್ತ ಕಾದಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವದು ಅಗತ್ಯ. ನಮ್ಮ ನರಕಾಸುರತನವನ್ನು ಸಂಹಾರಮಾಡಿ ಯೋಗೇಶ್ವರನ ಕೃಪೆ ಪಡೆದು ಸಾರ್ಥಕರಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ನೈತಿಕ ಭಯದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಸಂಕೇತ ಮೂರ್ತಿ ನರಕಾಸುರನಾಗಿದ್ದಾನೆ.[2] ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಚತುರ್ದಶಿ ಯೆಂದರೆ ವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಉಂಟು.

ನೀರು ತುಂಬುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ನರಕಚತುರ್ದಶಿಯ ಎರಡೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸ್ವಲ್ಪರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತಹದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಕಥೆ ಪೋಟಿ ಹತ್ತುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡು ಅವಲೋಕಿ ಸಿದರೆ ನರಕಾಸುರ ಹತ್ಯದ ದಿನವೆಂದು ನರಕಾಸುರ ಎಂಬುದು ನರಕಕ್ಕೊಯ್ಯುವ ಪ್ರತಿಮೆ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುವಾಗ ಇವುಗಳಿಂದ ವಿವೇಚಿತನಾಗಲು ಅಥವಾ ವಿಮೋಚಿತ ನಾದೇನು ಎಂದು ಈ ಬಗೆಯ ನೀರು ತುಂಬುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರ ಬಹುದು. ಕಾರ್ತಿಕ ಮಾಸದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಚಳಿಯು ಅಧಿಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ನೀರು ತುಂಬುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಇನ್ನುಳಿದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ಗ್ರಹಣ ಹಿಡಿದಾದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ನೀರು ಚೆಲ್ಲಿ ತುಂಬುವದು. ಇಲ್ಲಿರುವ ಮೂಲ ಆಶಯ ಹಳೆಯದನ್ನು ನೂಕಿ ಹೊಸದನ್ನು ತರುವದು ಅಂದರೆ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ದೂಡಿ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುವದು. (ಇದಕ್ಕೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ಇವೆ).

ಭಾವುಬಿದಿಗೆ :

ಆರತಿಯನ್ನು ಬೆಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇಂದಿಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದರೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಕವಾಗಿ ಬೆಳಗುವಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗು ತ್ತವೆ. ಆರತಿಯನ್ನು ಬೆಳಗುವಾಗ

'ಆಣೀ ಪೀಣೆ ಜಾಣರೊ
ನಮ್ಮ ತಮ್ಮನ ಪೀಡಾ ಹೊಳಿ ಆಚಾಕೊ'

ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮುಖಕ್ಕೆ ಆರತಿ ಬೆಳಗುವುದುಂಟು. ತೈಲ, ಬೇವಿನಸೊಪ್ಪು, ಶಾವಿಗೆಯ ನೀರು ಸಮ್ಮಿಶ್ರದಿಂದ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿದರು. ಬೆಳಗುವಾಗ ಸಹೋದರಿಯರೇ

---

2. ಭಾರತೀಯ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳು : ಪ್ರೊ. ಡಿ. ಟಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ, ಪುಟ-57

ಸಹೋದರರಿಗೆ ಮುಖ ತೊಳೆದು ಮೊದಲು ಅಕ್ಕೀ ಹಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ದೀಪದಿಂದ, ನಂತರ ಆರತಿಯಿಂದ ಬೆಳಗುವದು, ಸಿಹಿಯೂಟವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಭಾವುಬಿದಿಗೆ ಕುರಿತಾಗಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆಯೊಂದು ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. 'ಸೂರ್ಯಪುತ್ರನ ಸಂತ ಯಮದೇವ, ಯಮನೇ ಎಂಬ ತಂಗಿಯ *ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅವಳಿಂದ ಪ್ರಿತ್ಯಾದರಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ದಿನವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದಿನಕ್ಕೆ 'ಯಮದ್ವಿತೀಯಾ' ದಿನವೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ ಇದೆ. 'ಬಂಧು ದ್ವಿತಿಯಾ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಭಾವುಬಿದಿಗೆಯ ಪದ್ಧತಿ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಂದುದು ಎಂದೂ, ಬಂಧು ದ್ವಿತೀಯ ಎಂಬುದರ ಮರಾಠಿ ರೂಪವೇ 'ಭಾವುಬಿದಿಗೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ.[3]

ನೀರು ತುಂಬುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಕೆಡಕನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ನಿವಾರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದರೆ ಭಾವುಬಿದಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಕೆಡಕನ್ನು ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ದಾಟಿಸುವುದಾಗಿ ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಸಹೋದರಿಯೊಂದಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಪೀಡೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಕೆಡಕನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂಶ ಅಥವಾ ಆಶಯದ ಲಕ್ಷಣ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂಚಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇನು ಳಿದವುಗಳ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ದೇವಿಗೆ ಬಲಿಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿದಾಗ, ಬೇಟೆಯಾಡಿ ಬಂದಾಗ ಮಾಂಸದ ಒಂದು ಪಾಲು ಊರ ಗೌಡರಿಗೂ, ಪೂಜಾರಿಗಳಿಗೂ (ತಿನ್ನದಿದ್ದರೂ) ಕೊಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಃ ಸೇವನೆಯಲ್ಲ. ಇದೇ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಭಾವುಬಿದಿಗೆ ಸೇರಿದೆ.

ಅಕ್ಕನ ತದಿಗೆ :

ಭಾವುಬಿದಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಹೋದರ-ಸಹೋದರಿಯ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಪ್ರೀತ್ಯಾದರ ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಅಕ್ಕನ ತದಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರರ ಮನೆಗೆ ಸೋದರಿಯರು ಬಂದು ಸಹ ಸಿಹಿ ಭೋಜನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಸಹೋದರಿಯರಿಗೆ ಉಡುಗೊರೆ ಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಅಕ್ಕನ ತದಿಗೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಯಮಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಯಮನೆಯ ಕಥೆಯನ್ನೇ ಸಾದರಪಡಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಭಾವುಬಿದಿಗೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಲಿ ಅಕ್ಕನ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಲಿ ತನ್ನ ಮೂಲ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇಂದು ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವುಬಿದಿಗೆ

---

*ಭಾರತೀಯ ಹಬ್ಬಗಳು : ಬಿ. ಎಸ್. ಕುಸನೂರ ಪುಟ-51

ಇಲ್ಲಿ ಯಮುನ ತಂಗಿ 'ಕಾಲಂದಿ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

3. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಂಪರೆ : ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮಾ ಪುಟ-85.

ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸದಿದ್ದರೆ ಅಕ್ಕನ ತದಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆರ್ಥಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಉಡುಗೊರೆಯಾಗಿಯೂ ಗೌಣವಾಗಿ, ಆರತಿಗೆ ಹಣ ಹಾಕುವ ಪದ್ಧತಿ ಈಗ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಉಡುಗೊರೆ ಎಂಬುದು ಅಂಗದ ಒಂದು ವಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸ್ಥಿತಿವಂತರು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಅಪವಾದಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉಡುಗೊರೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಪೀಡೆ ಹೊಡೆದೋಡಿಸುವ ಆಶಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ದೇವಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು, ಬೇಡಿಕೆ ಈಡೇರಿದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ಉಡುಗೊರೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾನ ಎನ್ನಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ನಿಟ್ಟಿಗೆ ನಿಲ್ಲುವಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ. ಮನ ಮಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲುವ ಈ ಗೌರವ, ಈ ಓಂದೆ ನೋಡಿದ ದೇವಿಗೆ ಸಲ್ಲುವ ಅಂಶ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡಲು ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಪೀಡೆ ಹೊಡೆದೋಡಿಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಉಡುಗೊರೆಗಳು ದೇವಿಗಾಗಲೀ ಸಹೋದರಿಗಾಗಲೀ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಅಮ್ಮನ ಚೌತಿ :

ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗಸ್ಥರಾದ ಹಿರಿಯರ ಪೂಜೆ ಇದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಮ್ಮ ಅಜ್ಜಿಯರೆಂದು ತುಂಬಿದ ತಂಬಿಗೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಅರಿವೆ ಕಣ, ಅವರು ಸೇವಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಪೂಜಿಸುವಂತಹದು. ಮತ್ತು ಮರುದಿನದ ಚತುರ್ಥಿ ಅಜ್ಜ-ಅಜ್ಜಿಯನ್ನು ಸೇರಿಯೇ ಪೂಜಿಸುವ ಈ ದಿನಕ್ಕೆ ಅಮ್ಮನ ಚೌತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವದು. ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಚರಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಪೂಜೆಯು ಪುರಸ್ಕಾರದಿಂದ ಅವರ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಂತಿಸಿಕ್ಕು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಪಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಹರಪ್ಪ ಮೊಹೆಂಜೋದಾರಗಳಲ್ಲಿ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶವದೊಂದಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗಸ್ಥರಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಳಸುವ ಎಲ್ಲ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ಅವನೊಂದಿಗೆ ಹುಗಿಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅದರ ಒಂದು ಪ್ರತಿರೂಪವೇ ಇದಾಗಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಈಡೇರದೆ ಹೋದಾಗ ಮನುಷ್ಯ ದೆವ್ವ-ಭೂತವಾಗಿ ಬೆನ್ನು ಬೀಳುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಲಾಗಿ ಮುಂಬರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಅಥವಾ ತೊಂದರೆಗಳು ಬಾರದೆ ಇರಲಿ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಾಂಶವನ್ನು ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ಮನನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಲೀಂದ್ರನ ಪೂಜೆ :

ಬಲಿಪ್ರತಿಪದೆ, ಬಲಿಪಾಡ್ಯ, ಬಲಿಪಾಡ್ಯಮಿ–ಎಂದು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕರೆಯುವ ರೂಢಿ ಇದೆ. ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆ ಅರಿಯದೇ ಇರುವವರು ಇಲ್ಲಾ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದಾನಶೂರ, ಪರಾಕ್ರಮಿ, ಧರ್ಮಿಷ್ಟನೂ ಆಗಿದ್ದ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಇಂದ್ರಪದವಿ ಬೇಕಾದರೆ ನೂರು ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ದೊರೆಯುವದೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ತೊಂಬತ್ತೊಂಬತ್ತು ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸಿದ್ದ ಕೊನೆಯ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಶ್ರೀಹರಿಯು ವಾಮನ ಅವತಾರ ವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪಾದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ದಾನ ಬೇಡಿದ. ಕೊಟ್ಟೆ ಎಂದಾಗ ಶ್ರೀಹರಿ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ರೂಪ ತಾಳಿದನಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಅಂತರಿಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯದು ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ತಲೆಯ ಮೇಲಿಟ್ಟು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಅದುಮಿದನಂತೆ. ಈ ದಿನದ ಸ್ಮರಣಾರ್ಥ ಇದು ವಿಧಿವಿಹಿತ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ದಿನದ ಸಂಜೆಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಪೂಜೆ.

ಗೋವರ್ಧನ ಪೂಜೆ :

ಬಲಿಪ್ರತಿಪದೆಯ ದಿನಕ್ಕೆ ಗೋವರ್ಧನ ಪ್ರತಿಪದೆ ಎಂದು ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದು, ಈ ದಿನದಲ್ಲಿ ಗೋಮಯ ಅಥವಾ ಅನ್ನದ ರಾಶಿಯಿಂದ ಗೋವರ್ಧನವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ, ಅದರೊಡನೆ ಗೋಪಾಲ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಗೋವರ್ಧನ ಪರ್ವತ ಸಮೀಪ ಇದ್ದವರು ಅದನ್ನೇ ಪೂಜಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಧರ್ಮಸಿಂಧುವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.[4] ಕೃಷ್ಣನು ಈ ದಿನದಂದೇ ಗೋಪಾಲಕರನ್ನು, ಗೊಲ್ಲರನ್ನು ಮಹಾ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಲು ಗೋವರ್ಧನ ಗಿರಿಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದ ಎನ್ನುವ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆ ಇದಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನೆಲುಬಾಗಿದೆ, (ಇದರ ಕುರಿತು ಮುಂದೆ ಮತ್ತೆ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.)

ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಪೂಜೆ :

ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಎಂಬುದು ಧನಕನಕಾಂಬರದ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಸಂಕೇತ ಎಂದು ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಕತ್ತಲೆಯಿಂದ ಬೆಳಕಿನೆಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಊರ್ಧ್ವಮುಖಿಯಾಗಬೇಕು. ಅಂತೆಯೇ ಬೆಳಕಿನೆಡೆಗೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಸೌಭಾಗ್ಯ ಶ್ರೀಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ

---

4. ಧರ್ಮಸಿಂಧು (ಕನ್ನಡ) ಅನು : ಶಂಭುವರ್ಮ ನಾಜಗರ (ಭಾಗ-1) ಪುಟ 94-5.

ದೀಪಾವಳಿಯ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀಪೂಜೆ ನಡಿಸಬೇಕು.[5] ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿದೇವತೆಯಾದ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಪೂಜೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಸರಸ್ವತಿಯ ಪೂಜೆಯೂ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೂ ನಡೆಯದಿರಲಾರದು. ದೀಪೋತ್ಸವಗಳಿಂದ ಮನೆ, ಅಂಗಡಿಗಳನ್ನು ಶೃಂಗರಿಸಿ ದೇವತೆಗಳ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾಗುವ ಉತ್ಸಾಹಿಗಳ ಚೈತನ್ಯ ಶರತ್‌ಕಾಲದ ಅಶ್ವಿನಿ ಮಾಸದಲ್ಲಿ ಇದು ನೋಡುವಂತಹದು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಈ ದೀಪೋತ್ಸವ ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಕರಗತಗೊಂಡಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಬಿದ್ದಿದೆ ಎಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯುವದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜೈನ ಧರ್ಮದ 24ನೆಯ ತೀರ್ಥಂಕರರಾದ ಮಹಾವೀರರ ಆತ್ಮವು ನಶ್ವರ ಶರೀರದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ್ದು ಅಶ್ವಿನಿ ತಿಂಗಳ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ಪ್ರಭಾತಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸ್ಮರಣೀಯ ದಿನವೇ ದೀಪಾವಳಿ. ಆವರೆ ಮುಕ್ತಿಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಜ್ಞಾನ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಪೂಜೆ ಜೈನರು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಧನಲಕ್ಷ್ಮಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಆಪಾದಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.[6] ಕ್ರೈಸ್ತರಲ್ಲಿಯೂ ದೀಪೋತ್ಸವ ಮಾಡುವದೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವದು : ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಜೈನತತ್ವಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗಿದ ತಪಸ್ವಿ ಗೌತಮುನಿಗೂ ಜ್ಞಾನೋದಯವಾದ ದಿನವೆಂದೂ ಈ ಬಗೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನಲ್ಲದೆ ಕೆಲವೊಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಗಳು ಈ ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿವೆ. ಕಳಿಂಗದ ಸಾಮ್ರಾಟ ಅಶೋಕನ ದಿಗ್ವಿಜಯದ ದಿನದ ಸೂಚಕಾರ್ಥವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಏಕಪತ್ನೀವ್ರತ ಶ್ರೀರಾಮಚಂದ್ರ 12 ವರ್ಷ ವನವಾಸದಿಂದ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಮರಳಿ ಬಂದ ದಿನವೆಂದು ಇನ್ನು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇಂಥಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಜನಪದದಿಂದ ದೂರೇನಿಲ್ಲ. ಇಂಥವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಲಾಗಿ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತ ಒಂದು ಘಟ್ಟವನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪೋಷಿಸುತ್ತ ಒಂದೆಡೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ದಿನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಮೀಪಿಸಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅಂಧಕಾರದಿಂದ ತೇಜದೆಡೆಗೆ ಎಳೆದೊಯ್ಯುವ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯ ಆಶಯದ ಘಟ್ಟ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಚಿಂತಿತವಾಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧಿತ.

---

5. ಜೈನ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಬ್ಬಗಳು : ಎಸ್. ಪಿ. ಪಾಟೀಲ ಪುಟ 43-5.
6. ಜೈನಧರ್ಮ : ಮಿರ್ಜಿ ಅಣ್ಣಾರಾಯ, ಪುಟ-572.

ಆಕಾಶದೀಪ : ಆಕಾಶಬುಟ್ಟಿ :

ದೀಪ ಎಂದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ದೀಪೋತ್ಸವದಿಂದ ತುಂಬಿದ ಈ ಕಾರ್ತಿಕ ಮಾಸದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಹತ್ತಾರು ಬಗೆಯ ಬಣ್ಣಬಣ್ಣದ ಆಕಾಶ ದೀಪಗಳು ಮನೆ ಮನೆಯ ಕುಂಬಿಗಳ ಮೇಲು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ಆನಂದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ 'ಗೂಡು ದೀಪ' ಎಂತಲೂ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ದೀಪಗಳನ್ನು ಮೇಲೇರಿಸುವುದು ಮನೆಯ ಹಿರಿಯರ ನೆನಪಿಗಾಗಿ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆ ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಈ ಬೆಳಕಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತರ 'ಕ್ರಿಸ್ಮಸ್ ಹಬ್ಬ'ದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಲು ಸಿಗುತ್ತದೆ. 'ಕ್ರಿಸ್ಮಸ್ ಬೆಳಕಿನ ಹಬ್ಬ' ಎಲ್ಲೆಡೆಗೂ ಜ್ಯೋತಿ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಸ್ತನು ಬೆಳಕಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಬೇತ್ಲೆ ಹೇಮ್‌ನಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಸೂರ್ಯನು ಉದಯಿಸಿದನು, ಆತನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬೆಳಕು.[7] ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಡಿಮೀಸೆಯ ಯುವಕರಿಗೆ ರಸಸನ್ನಿವೇಶ ತರುವಂತಹದು ಗಗನ ಸಂಚಾರಿ ಆಕಾಶಬುಟ್ಟಿ, ಇದಕ್ಕೆ ಶಿವನ ಬುಟ್ಟಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ತೆಳುಹಾಳೆಯಿಂದ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಂತೆ ತಯಾರಿಸಿ ಮೇಲು ಭಾಗ ಪಿರ್ಯಾಮಿಡ್ ಆಕೃತಿ ಯಂತೆ ಮಾಡಿಚಿ ಹೊಗೆ ತುಂಬಿ ಹಾರಿಸುವ ಈ ಶಿವನಬುಟ್ಟಿ ಇಂದಿನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಯುಗದ ಹಾಸುಗಲ್ಲು ಎಂದು ಊಹಿಸದಿರಲಾಗದು. ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಮದ್ದು ಸುಡುವುದು ನೋಡುವುದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ರಂಜನೀಯ. ಚಿಕ್ಕಮಕ್ಕಳ ಪಟಾಕಿಯ ಕದನ. ಚೇಷ್ಟೆ ಇವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸವಿಯೂಟದೊಂದಿಗೆ ಸವಿಯು ಮಂಥವುಗಳೇ.

ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವರೊಂದಿಗೆ ಕೆಲವೂ. ಒಂದೊಂದು ಸೀಮೆಗೆ, ಕೇರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ಕೂಡಾ ಇರುವದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸೀಮೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಸೀಮೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡರೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಅಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೇ ಗೌಣ. ತಮ್ಮದೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯ ರೂಢಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಂತಹ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಒಳಿತೆನಿಸುತ್ತದೆ. ದೀಪಾವಳಿಯು 'ಹಟ್ಟಿಹಬ್ಬ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವದು. ಹಳ್ಳಿಗರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರಿತೇ ಈ ನಾಮಧಾರಣೆ ಇದಕ್ಕಾಗಿರಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಟ್ಟಿಹಬ್ಬ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗೋವರ್ಧನ ಪ್ರತಿಪದೆಯೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ದನಗಳ ಹಟ್ಟಿಗಳಿಗೆ, ದನಕರುಗಳಿಗೆ,

---

7. ಸಂಭ್ರಮ ಸಡಗರದ ಹಬ್ಬ–ಕ್ರಿಸ್ಮಸ್—ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಹನ್ಸ್—17.
(ಮಂಗಳಗಂಗೆ—1983: ಸಂಚಿಕೆ–60—ಮಂಗಳೂರು ಸರಕಾರಿ ಕಾಲೇಜಿನ ವಾರ್ಷಿಕ ನಿಯತಕಾಲಿಕ.)

ಗವಳಿಗರಿಗೆ, ದನಗಾಹಿಗಳಿಗೆ ದಸರಹಬ್ಬ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವಂಥಹದಾಗಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರಿಗೆ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಗೋವತ್ಸದ್ವಾದಶಿ, ಗೋಪಾಷ್ಟಮಿ, ಗೋವರ್ಧನ ಇವೆಲ್ಲ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ನಾಗರಿಕರಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುವ ಪ್ರತಿಪದೆಯ ದಿನದಿಂದ ಮಾರ್ಗ ಪಾಲಿಬಂಧನ ವಿಧಾನವು ಈ ದನಗಾಹಿಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸುಧಾರಿತ ರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.[8] ಮಾರ್ಗಪಾಲಿ ಎಂಬ ದೇವತೆ ಪಶುವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ದೇವತೆಯಾಗಿದೆ.

ದನಗಳ ಕರಿ :

ದನಗಾಹಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ಗೌಳಿಗರು ತಮ್ಮ ದನಗಳನ್ನು ಶೃಂಗರಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವದು, ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಜಿನೊಂದಿಗೆ ಮೆರವಣಿಗೆ ತೆಗೆಯುವದು, ಭಾರವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಎಳೆಸುವುದು, ಬೆಂಕಿಹಾಕಿ ದನಗಳನ್ನು ಜಿಗಿಸುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆಯಲ್ಲಿ ದನಗಳ ಕರಿ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುವದು ಕೂಡಾ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬೆದರುವ ದನಗಳಿಗೆ ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಕೊಬ್ಬರಿಯ ಗಿಟುಕು ಕಟ್ಟಿ ಬೆದರಿಸಿ ಓಡಿಸುವದು; ಹಲಗೆ ವಾದ್ಯಗಳ ನಾದಕ್ಕೆ ಬೆದರುವವು, ಐದನ್ನು, ಆರನ್ನು, ಹೋರಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎತ್ತಿನ ಕೊರಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಿರುವ ಕೊಬ್ಬರಿಗಳನ್ನು ಹರಿದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಇಂಥವರೇ ಹರಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಇಂಥವರು ಇಂಥವರೇ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಂದು ಸಲ ದನಗಳ ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಕೊಬ್ಬರಿ ಗಿಟುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಬಂಗಾರದ ಒಡವೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವರು. ಹರಿದುಕೊಂಡವನಿಗೇ ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂಬ ನಿಯಮ ಬೇರೆ ಇದೆ.

ಮನುಷ್ಯರು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ತುಳಿದಂತೆ ದನಗಳಿಗೂ ತುಳಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಬಳಸುವವರು ಅಗ್ನಿಯಾಗಿರದೆ ಹುಲ್ಲಿಗೆ ಉರಿಯನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ದನಗಳನ್ನು ಜಿಗಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಮೈಸೂರಿನ ಮಹಾರಾಜರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ವಿಜೃಂಭಣೆಯಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಇದ್ದವಂತೆ. ಅರಸು ಮನೆತನದ ದನಗಳನ್ನು ಓಡಿಸುವದು, ಕಾದು ನೋಡುವಂತೆ ಇರುತ್ತಿತ್ತಂತೆ. ಬೆಂಕಿ ಹಾಯಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬೆದರುವ ದನಗಳಿಗೆ ಬೆದರಿಕೆ ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬೇಕು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನಾಧಾರಕ್ಕೆ ಆಣಿಯಾಗುವ ದನಗಳಿಗೆ ಶೃಂಗರಿಸಿ ಪೂಜಿಸಿ

8. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಂಪರೆ: ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ. ಪುಟ-82.

ಪಂಜಿನೊಂದಿಗೆ ಮೆರವಣಿಗೆ ತೆಗೆಯುವದು ನೋಡಿದರೆ, ಪ್ರಾಣಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ದೊಂದಿಗೆ ಬೆಳಕಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸೇರಿಕೊಂಡಂತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮುಂದು ಅಣೇ-ಪೀಣೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಆಣಿ–ಪೀಣಿ ಜಾಣಗೊ : (ಜಾಂಟಿಗೊ–ಪಾಂಟಿಗೊ)

ದೀಪಾವಳಿ ಪಾಡ್ಯಯ ಐದೂ ದಿನಗಳ ಮುಂದೆಯೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಪಾಡ್ಯಯದವರೆಗೆ ಇದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಣಿ-ಪೀಣಿ ಜಾಣಿಗೂ ಎಂಬುದರ ಪರವಾಗಿ ಜಾಂಟಿಗೊ-ಪಾಂಟಿಗೊ ಅಥವಾ ಅಂಟಿಗೆ-ವಂಟಿಗೆ; ಅಂಟಿಗೆ-ಸುಂಟಿಗೆ[9] ಎಂದು ಹಲವಾರು ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸಿ ಕರೆಯುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಂಥಹ ಬಗೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ 'ಅಂಟಿಕೆ-ಪಂಟಿಕೆ' ಎಂದು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ನಾಲ್ಕಾರು ಜನ ದನಗಾಹಿಗಳು ಸೇರಿ ಗಣಜಲ್ (ದಾನಿ) ಹುಲ್ಲು ಅಥವಾ ಆವು ಹುಲ್ಲಿನಿಂದ ತೃಣ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಹೆಡೆ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೀಪವಿಡಲು ಸ್ಥಾನಮಾಡಿದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ 'ಗೊಗ್ಗ', ಅಣಿ-ಪೀಣೀ ಎಂದೂ ಗುರುತಿಸ ಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಮನೆ ಮನೆಗೆ ದನಗಳ ಪೀಡೆ ಕಳೆಯಲು ಹಾಡನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ಬೆಳಗುತ್ತ ಐದು ದಿನಗಳವರೆಗೆ ತಿರುಗುವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ದಿನ ಹಾವಿನ ಹೆಡೆ ಒಂದಾದರೆ 2, 3, 4, 5ನೆಯ ದಿನಗಳಿಗೆ ಸರತಿಯಂತೆ 1, 3, 5, 7 ಹೆಡೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಏಳನೆಯ ಹೆಡೆಯ ಹಾವು ಪ್ರತಿ ಮನೆಗೂ ಬರಲೆಂದು ಎರಡು ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಬೆಳಗುವುದಿದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆ ಇದನ್ನು 3, 5, 7, 9, 11 ಈ ರೀತಿ ಹೆಡೆಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುವದುಂಟು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮನೆಗೆ ಬೆಳಗುವಾಗ ದನಗಳ ಮೇಲೆ ಪೀಡೆ ಕಳೆಯುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದು* ಈ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ಪೀಡೆಯ ಹಾಡುಗಳೆಂದು ಅಣೇ-ಪೀಣಿ ಹಾಡುಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

---

9. ಸಂವಾದ : ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕ. ಪುಟ 146–53.

* ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ನೋಡಿ:

1 ಆಣೀ-ಪೀಣಿ : ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗಿತ್ತಿ
2 ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು 2–6 ವಿಶೇಷ ಸಂಚಿಕೆ
3 ವಾರ್ಷಿಕ ಸಂಚಿಕೆ : 1976-77
(ಕಲಾ ಹಾಗೂ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಹಾವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹುನಗುಂದ)

ಉದಾ :–

ಹಂಡಾಕಳಾ ಬಂಡಾಕಳಾ
ಕನಕಪ್ಪನ ಕರಿಆಕಳಾ
ಗುಡ್ಡಾ ಏರಿ ಬರುವಾಗ ಕಳ್ಳಾರು ಕಂಡಾರೂ
ಕಳ್ಳರ ಕೈಯಾಗ ; ಬೆಳ್ಳಿಯ ಕುಡಗೋಲು
ಬೆಳ್ಳಿಯ ಕುಡಗೋಲು ; ಮಾರಮಾರ ಹುಲ್ಲು
ಮಾರ ಮಾರಹುಲ್ಲಿಗೆ, ಚೋರ ಚೋರ ಹಾಲು
ಚೋರ ಚೋರ ಹಾಲಿಗೆ ; ಕಣ್ಣ ಕಣ್ಣ ಮೊಸರು
ಕಣ್ಣ ಕಣ್ಣ ಮೊಸರಿಗೆ ; ಕಳ ಕಳ ತುಪ್ಪ
ಕಳ ಕಳ ತುಪ್ಪಕ್ಕ : ಬಳಾ ಬಳಾ ರೊಕ್ಕ
ಅಣೀ ಪೀಣಿ ಜಾಡಿಗೋ**
ನಿಮ್ಮ ಎತ್ತಿನ ಪೀಡಾ ಹೊಳಿಯಾಚೆಕೊ

ಮನೆಯವರಿಂದ ಗೊಗ್ಗಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಹಾಕಿಸಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲವೆ ಹಣ ಇಸಿದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ರಾತ್ರಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುವಂತಾದ್ದು. ನಸುಕಿನವರೆಗೂ ಈ ಅಣಿ-ಪಿಣಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಬಂದ ಹಣದಲ್ಲಿ ಚುರಮುರಿ ಖರೀದಿಸಿ ದೀಪಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಕಿಸಿಕೊಂಡ ಎಣ್ಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಿಂಡಿ ಮಾಡಿ ಗುಡ್ಡಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಉಂಡು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಜೇನು ಬಿಡಿಸುವುದು. (ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಜೇನು ಬಿಡಿಸುವುದರಿಂದ ಜೇನು ಹುಳಗಳಿಂದ ಅಪಾಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ) ಬೆಳಗ್ಗೆ ಜೇನು ಹುಟ್ಟನ್ನು ಹಿಡಿದು ಜಿಗಿದಾಡುತ್ತ, ಹಾರಾಡುತ್ತ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ದೀವದ ಹಿಂದೆ ಬರುವ ಹಾವಿನ ಹೆಡೆಗಳು ದೀಪದ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿಯೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹಾವಿನ ಹೆಡೆ ಬಳಸದೇ ಗೂಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ದೀಪವಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿತ್ತು ಎಂಬುವದು ಹಲವಾರು ಕಡೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.'' ಇಂತಹದ್ದನ್ನು ಈಗಲೂ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಹಾವಿನ ಹೆಡೆಯು ಕಲೆಯ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ತಳೆದು ನಿಂತಿರುವುದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಘಟ್ಟವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವಿದ್ದಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಕಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಒಡೆದು

** ಕೆಲವು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಣಿ–ಪಿಣಿ ಜಾಣಿಗೊ ಎಂದು ಬಳಸದೇ ಟಿಂಟಿಗೋ ಪಾಂಟಿಗೊ ಅಥವಾ ಅಂಟಿಗೊ–ಪಂಟಿಗೊ ನಮ್ಮೆತ್ತಿನ ಪೀಡಾ ಹೊಳಿಯಾಚ್ಯಾಕೊ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಎತ್ತು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆಕಳು, ಆಡು, ಎಮ್ಮೆ ಬೇಕಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹೆಸರು ಬಳಸಬಹುದು.

ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೂಲತಃ ಇದು ಪ್ರಾಂತಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದು ನಂತರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬಂದಿರಬಹುದೆಂದು ಈ ಹಲವಾರು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಒಸ್ತಿಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಮಲೆನಾಡಿನ ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅಂಟಿಕೆ ಪಂಟಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ[12] ಇದು ನಮ್ಮ ಅಣೆ-ಪೀಣೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯತೆ ಇರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ವಾದಗ್ರಸ್ತವಾದ ಲೇಖನಗಳು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಲಾಗಿ ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕರು ಹೇಳುವಂತೆ[13] ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಡಿನ ಆದ್ಯಂತ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿರಬೇಕು, ನಂತರ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮೇಣ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಭೌಗೋಲಿಕ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕೇ ವಿನಃ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆಯವರು ಇದಕ್ಕೆ ವಾಲುವುದು ಗಮನಿಸು ವಂಥಹುದು.[14] ಈ ಎರಡೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಹರಿದುಹಂಚಿಹೋಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುವಂತಾಗಿದೆ[15]

ಕೋಟೆಯಾಟ :

ಇದು ತುಂಬು ಜವ್ವನೆಯರ ಆಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಇವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಬಸವಣ್ಣನ ಕುರಿತಾಗಿಯೇ ಎಂಬುದು ಸಾದರ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದು ಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಜರುಗುವಂತಹದು. ಹತ್ತಾರು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಸೇರಿ ಕೈ ಕೈಸೇರಿಸಿ ವರ್ತುಳಾಕಾರದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕೋಟೆ ಗೋಡೆ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನಿಟ್ಟು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಹಾಡುಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುವುದುಂಟು.

10. ಶ್ರೀಕಂಠತೀರ್ಥ : ಸಂ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಹಾಗೂ ಇತರರು ಪುಟ-78. ಲೇ : ಡಾ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅಣೀ-ಪೀಣಿ.
11. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆ : ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ ಪುಟ-83.
12. ಅಂಟಿಕೆ-ಪಂಟಿಕೆ : ಶ್ರೀಕಂಠಕೂಡಿಗೆ (ಮುನ್ನುಡಿ) ಪುಟ : 1-15.
13. ಸಂವಾದ : ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕ ಪುಟ-146
14. ಭೂಮಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆ : ಶ್ರೀಕಂಠಕೂಡಿಗೆ ಪುಟ : 1-6
15. ನೋಡಿ : ಅಣಿ—ಪೀಣಿ (ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಗ್ರಹ) ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಪುಟ 1 ರಿಂದ 32.

ಬಸವಕ್ಕ, ಬಸವವೆನ್ನಿರೇ
ಬಸವ ಪಾದಕ ಶರಣೆನ್ನಿರೇ 'ಪಲ್ಲ'
ಒಂದು ಸುತ್ತಿನ ಕ್ವಾಟೆ
ಅದರೊಳು ಹೊಂದಿಕುಂತಾನ ಬಸವ......

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃತ್ರಿಮ ಪೇಟೆ, ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ, ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ, ಎಲ್ಲವೂ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ಆಡಿ ಮುಗಿಸಿದ ನಂತರ ಎಲ್ಲ ಕೇರಿಯವರೂ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿ ಪಂಗಡಗಳ ನಡುವೆ ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಾನಾ ಬಗೆಯ ವೇಷಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಕೋಲುಗಳು ಪುಯ್ಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡು ಕಥೆಗಳ ಧ್ವನಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಿವಿಗಳಲ್ಲೂ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಸೋಲು ಗೆಲವುಗಳ ನಿರ್ಣಯದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಸೋತವರು ತಮ್ಮ ಬಸವಣ್ಣನವನ್ನು ಗೆದ್ದವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೊಗೆ ಹಾಯಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ :

ಬೇವು, ದಣಜಲ್, ದಾನಿ, ತುರುಚಿ ತುಂಬೆ ಮುಂತಾದ ತಪ್ಪಲು ಸೇರಿಸಿ ದನಗಳ ಹಟ್ಟಿಯ ಬಾಗಿಲ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟು ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿ ಹೊಗೆ ಎಬ್ಬಿಸಿ ನಂತರ ದನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವರು. ಈ ರೀತಿ ಹೊಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ದನಗಳಿಗೆ ಎಂತಹ ಚಳಿ ಬಂದರೂ ತಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ವನವಾಸದೊಳಗೆ ಪಾಂಡವರು ಚಳಿಯನ್ನು ತಡೆದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ದನಗಳಿಗೆ ಬರಲೆಂದು ಒಕ್ಕಲಿಗ ಈ ರೀತಿ ಮಾಡುವುದುಂಟು[16] ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿ. ಹಟ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಂಡವರು ಹೆಜ್ಜೆಗಳೆಂದು ಸುಣ್ಣದಿಂದ ಕೆಲವೆಡೆ ಬರೆದರೆ ಅವಗಳಿಗೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ದನಗಳ ಹೆಜ್ಜೆಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಹೊಗೆ ಹಾಯಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬಹುಶಃ ಇದು ಈ ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ ಬೆಂಕಿ ಹಾಯಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಯಿಸುವಾಗ ದನಗಳಿಗೆ 'ಏನಾದರೂ ಅಪಾಂತರ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ಇದು ಜಾರಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಂದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯ ಹುಳ-ಹುಪ್ಪಡಿ ಕ್ರಿಮಿ-ಕೀಟಗಳು ನಾಶವಾಗಲಿ' ಎನ್ನುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆಶಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುರಿ ಬೆದರಿಕೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ :

ಮೈಲಾರಲಿಂಗನಿರುವ ಹೊನ್ನಂಬರಿಯ (ಹೊನ್ನವರೆ) ಹೂವು, ಆಡು ಕುರಿಗಳ ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ, ಹಣೆಗೆ ಭಂಡಾರ ಬಳಿದು ಸಂಜೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ

---

16. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು : ಡಾ. ಜಿ. ಎಸ್. ಗದ್ದಿಗಿಮಠ ಪುಟ 168
17. ಜನಪದ ಕಲೆ ಮತ್ತು ವಿಧಿಕ್ರಿಯೆಗಳು : ವಿ. ಜಿ. ಪಾಟೀಲ ಪುಟ 164

ಕುರಿಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವುದು, ಆರತಿ ಎತ್ತುವುದು, ಹಾಲುಮತದ ಕುರುಬರ ನಡೆ. ಡೊಳ್ಳು ಹಾಡುಗಳು ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಪೂಜೆಯಾದ ನಂತರ ಡೊಳ್ಳು ಹಲಗೆ ನುಡಿಸಿ. ಚೀರಾಡಿ, ಕೂಗಿ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಬೆದರಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಓಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಕುರುಬನ ಸಹೋದರಿ ಬೆಳಗಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದ ಒಂದು ಕುರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ತೆರಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕುರಿಯೇ 'ಬಳು ವಳಿಯ' ಕುರಿ. ಇದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪೂಜಾ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಗಣನೀಯ.*

ದನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಂಕ್ತಿಯ ಮೊದಲ ಸ್ಥಾನ ಮಾತ್ರ ಗೋವಿಗೆ. ಎತ್ತು, ಎಮ್ಮೆ, ಆಡು, ಕುರಿ ಜನಪದರಿಗೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಈ ನಿಟ್ಟಿಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮಂತೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ರೋಗ ರುಜಿನಗಳು ಬರದಿರಲಿ ಎಂದು ಅಭಯಹಸ್ತ ಬೇಡುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಕೆಲವೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ದೇವತಾ ಸ್ವರೂಪ ದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪೂಜಿಸುವುದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಈ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಪಶುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಒಕ್ಕಲಿಗನ ಜೀವನಾಡಿಯಾಗಿ ಬರುವ ಈ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಅಭಿನಂದಿಸದೆ ಇರಲಾರ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಹಟ್ಟಿಹಬ್ಬದಂತಹ ಹಬ್ಬಗಳಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾಗಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ. ಗೋವರ್ಧನ ಪೂಜೆ, ದನಗಳ ಕರಿ, ಹೊಗೆಹಾಯಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಅಣಿ-ಹೀಣಿ, ಕುರಿಗಳ ಬೆದರಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಈ ಬಗೆಯ ಹಲವಾರು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿ ಬಂದಿರುವುದಲ್ಲದೇ ಕೋಲಾಟಿಯಾಟಗಳಂತಹ ಮಕ್ಕಳ ಸಂಪ್ರದಾಯಕವಾದ ಆಟ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ದನಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಭಾವನೆಗಳು ಇವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಫುಟ ಕೊಟ್ಟು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಹೆಂಡಿಯ ಪಾಂಡವರು :

ಹಟ್ಟೀಹಬ್ಬ ಮುಗಿದ ಮರುದಿನವೇ ನೋಡಬೇಕು ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು. ಎಲ್ಲರ ಮನೆಯ ಮಾಳಿಗೆಯ ಕುಂಬೆಯ ಮೇಲೆ ಉತ್ರಾಣಿ ಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಚುರ್ಚಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಆಕಳ ಹೆಂಡಿಯ (ಶೆಗಣಿಯ) ಈ ಪಾಂಡವರು ಗಾಳಿ ಬಿಟ್ಟಾಗಲೊಮ್ಮೆ ನರ್ತನ ಗೈಯ್ಯುತ್ತ, ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಮಾತನಾಡುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಪಾಡ್ಯದ ದಿನ

---

* ಕ್ರೈಸ್ತರಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುವ 'ಕ್ರಿಸ್ಮಸ್' ಹಬ್ಬದ ಕೆಲವೊಂದು ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ಕುರಿಗಳದು ಒಂದು ಪಾತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯೇಸು ಜನಿಸಿದ ಶುಭವಾರ್ತೆ, ಈ ಸಂತೋಷದ ದಿನದ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಕೆಲವು ಕುರುಬರಿಗೆ (shepherds) ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಲಾಗುವದು ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.—ಸಂಭ್ರಮ ಸಡಗರದ ಹಬ್ಬ ಕ್ರಿಸ್ಮಸ್ ... ಬಾಸೆಲ್ ಹನ್ಸ್—ಪುಟ-17.

ಈ ಪಾಂಡವರನ್ನು ಮಾಡುವದರೊಂದಿಗೆ ಶೆಗಣಿಯಿಂದಲೇ ಒಬ್ಬ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೈಕಾಲು ರುಂಡಗನ್ನು ಕಡಿಸಿ ಮಲಗಿಸಿ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಮಜ್ಜಿಗೆ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಡಗೋಲು ಮಡಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮೂರ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕೂಡ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದನಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಂತಲ್ಲವೆ ? ಶೆಗಣಿಯ ಬಳಕೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೇ ವಿನಃ ಶೆಗಣಿಯ ಬದಲಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಮಣ್ಣು ಬಳಸಿ ತಯಾರಿಸಿದ್ದರೆ ಮಣ್ಣಿನ ಪೂಜೆಯ ಸರತಿಗೆ ಸೇರುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಶೆಗಣಿಯ ಬಳಕೆಯೇ ಒಂದು ವಿಶೇಷತೆ ಪಡೆದಿದೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಪಾಂಡವರು ಜೂಜಿನಲ್ಲಿ ಇದೇ ದಿನ ಸೋತರು ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳಿದರೆ, ಇದೇ ದಿನ ಅವರ ಅಜ್ಞಾತವಾಸ ಮುಗಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬಂದ ದಿನ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇವುಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಇವೆ.

ಪಗಡೆ :

ಪಗಡೆಯ ಜೂಜನಾಡಿ ಪಾಂಡವರು ಸೋತಿರುವವುದು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಂತೆ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಈ ಆಟ ಕಾಣದೇ ಇರಲಾರವು. ತೆಂಗಿನ ನೀರು ಕುಡಿದು ದ್ಯೂತ ಕ್ರೀಡೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ವರ ಕೊಡುವ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಆ ದಿನದಲ್ಲಿ 'ಕೋಜಾಗರ್ತಿ' (ಯಾವನು ಜಾಗರಣೆ ಮಾಡತ್ತಾನೆ !) ಎಂದು ಯೋಜಿಸುತ್ತಾ ಆ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯು ಯಾವ ಜಾಗರಣೆ ಮಾಡಿ ಅಕ್ಷಕ್ರೀಡೆ' (ಪಗಡೆ) ಯಾಡುವನೊ ಅವನಿಗೆ ವರವನ್ನು (ಸಂಪತ್ತನ್ನು) ಕೊಡುವೆನು ಎಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಹೇಳುವಳಂತೆ' ಎಂದು ಧರ್ಮಸಿಂಧುವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದುಂಟು.[18] ಇದಲ್ಲದೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವನಿಗೆ ಜಯವಾಗುವದೋ ಅವನಿಗೆ ಇಡೀ ಸಂವತ್ಸರದಲ್ಲಿ ಜಯವಾಗುವದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಈ ದಿನ ಆಡಿದರೆ ಮಳೆ-ಬೆಳೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆಡ ಹಚ್ಚಲು ಮನ ಒಲಿಸುವಂತಿದೆ. ಬೆಳೆ ಗಾಗುವವರೆಗೆ ಆಡುವ ಈ ಆಟ ದಾಳ ಅಥವಾ ಕವಡೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಆಡುವರು. ಈ ಆಟ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿಯೂ ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆಯತೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳೂ ಕೂಡ ಇಂಥ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪ್ರವಾಸಿಗಳ ನುಡಿಗಳಿಂದಲೂ ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಗಡೆಯಾಟದ ದಂಡದ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

---

18 ಧರ್ಮಸಿಂಧು : (ಕನ್ನಡ) ಅನು : ಶಂಭುಶರ್ಮ ನಾಜಗಾರ. ಭಾಗ-1, ಪುಟ-89.

ನರಕಚತುರ್ದಶಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಹಾರದ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದರೆ, ಬಲೀಂದ್ರನ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ ಪದವಿಗೆ ಹಾತೊರೆಯುವ ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಅದುಮಿದ ಸಂದರ್ಭ, ಹೆಂಡಿಪಾಂಡವರ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಡಿಯ ರಾಕ್ಷಸನ ಕೊಂದದ್ದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ನೋಡಬಹುದು, ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಒಂದು ಜೀವನವನ್ನು ಹತಗೊಳಿಸುವ ಆಶಯ ಸೇರಿಕೊಂಡೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೊಲೆಯಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ದುಷ್ಟತನದ ಶಕ್ತಿಯೆನ್ನುವ ಅಥವಾ ವಿಚಾರದಿಂದ ಕೂಡಿದವುಗಳಂಥ ಅಂಶಗಳೇ ಇವೆ. ಮಾನವನಲ್ಲಿರುವ ದುಷ್ಟತನವನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಂತಿವೆ. ದುಷ್ಟತನಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಪಟ್ಟವು ಕೊಡದಿರಲಾಗದು. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ಲಕ್ಷ್ಮಿ-ಸರಸ್ವತಿಯರ ಪೂಜೆಯೂ ಇದೇ ನಿಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುವಂತಹದು. ಕತ್ತಲನ್ನು ಅಥವಾ ದುಷ್ಟತನವನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸಿ ಬೆಳಕನ್ನು ಅಥವಾ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುವದೆ ಆಗಿದೆ.

ನೀರು ತುಂಬುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಭಾವುಬಿದಿಗೆ, ಅಕ್ಕನ ತದಿಗೆ, ಈ ಮೂರು ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪೀಡೆಯನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸುವ ಆಶಯ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪೀಡೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎರಡು ಹಂತವೆಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಬಂದಿರುವ ಪೀಡೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಮುಂಬರುವ ಪೀಡೆಯನ್ನು ಬರದೆ ಇರಲಿ ಎನ್ನುವದು ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಆಚರಣೆ ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಪಲವಾರು ಬಗೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ತುಳಸಿ ಮದುವೆಯಂತೆ ಸಾಯಂಕಾಲ ಮಂಗಲ ಮಂಟಪ ರಚಿಸಿ ಮದುವೆ ಮಾಡುವದು ನೀರುದೀಪ ಎಂದು ದೀಪಗಳನ್ನು ನೀರಿನಲ್ಲಿ : ಬಿಡುವದು ವನ ಭೋಜನ ಮಾಡುವದು ಮುಂತಾದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಂದಿಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದವುಗಳಾಗಿವೆ, ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ದನಗಳ ಮತ್ತು ಕುರಿಗಳ ಕುರಿತ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಈ ಹಟ್ಟಿಹಬ್ಬ ಹಟ್ಟಿಕಾರರದೆ ಆಗಿದೆ. 'ಹಟ್ಟಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಕುರುಬರು, ತುರುಕಾರರು ಎಂದು ಎರಡು ರೀತಿಗಳಾದರೂ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ದನಗಾರರು ಇವರಿಗೆಲ್ಲ ದನವೇ ದೈವ : ದನವೇ ದಾನ್ಯ. ಆದುದರಿಂದಲೆ ಇವರಿಗೆ ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ 'ಧನಗರ'ರೆಂದು ಹೆಸರು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. 'ಧನ'ವು ಧನಗಾರರಿಂದ 'ಮೇಟಿ' ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಕೈಯಿಂದ ಜಾರಿ ವರ್ತಕರಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಲೆ ಹಟ್ಟಿಹಬ್ಬವು ದೀವಳಿಗೆಯಾಯಿತು' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ 'ಶಂಬಾ' ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಹಬ್ಬ ದನಗಳ ಕುರಿತಾಗಿಯೇ ಬಂದುದಾಗಿದ್ದು ಪೀಡೆಯನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸುವ

ಮೂಲ ಆಶಯ ಹೊಂದಿದೆ. ನಂತರ ಮಾನವರಿಗೂ ಈ ಆಶಯ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮೇಲೆ ಡೋಲಾಯಮಾನವಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಂಡು ನಾಗರಿಕರೆಡೆಗೆ ವಾಲಿದೆ. ಬೆಳಕಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಂತರವಾಗಿದ್ದರೂ ಕಾರ್ತಿಕಮಾಸದ ಕತ್ತಲು ಹೊಡೆದೋಡಿಸು ವದಕ್ಕಾಗಿ ಸಹಜವಾಗಿ (ನೈಸರ್ಗಿಕ ನಿಯಮದಂತೆ ಕಾರ್ತಿಕಮಾಸದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲು ಅಧಿಕ; ಹಣತೆಯಲ್ಲಿ ದೀಪ ಬೆಳಗಿಸುವುದರಿಂದ ಬೆಳಕು ಅಧಿಕ) ಬಂದಂತಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ತಳಕು ಬಿದ್ದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬಾರದಂತಿವೆಯೇನೊ ಎನ್ನುವಂತಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿವೆ.

ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಎಣಿಗೆ ಮಾಡುವ ಈ ಹಬ್ಬ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದ ಹಬ್ಬವಲ್ಲ, ಆದರೂ ಆಚರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ[19] ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಶಿಷ್ಟರ ಹಬ್ಬವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಈ ಹಬ್ಬ, ಜನಪದ ರಿಂದ ಇದನ್ನು ತಮಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತೆ ಬೆಳೆದು ನಿಂತ ಸಮಾಜಗಳು ಸಂಸ್ಕಾರಕೊಟ್ಟು ತಮ್ಮದನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಶಿಷ್ಟರ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಆಧುನಿಕರೊಂದಿಗೂ ಬೇರೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುತ್ತ ನಡೆದಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕುಗ್ಗುತ್ತಿವೆ, ಹಳ್ಳಿಗಳು ಪಟ್ಟಣಗಳಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಆಸೆ ಅಭಿಲಾಷೆ, ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹೊಸತನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಇನ್ನೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

---

19 ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ವಪೀಠಿಕೆ (ಪ್ರಸ್ತಾಪ) ಶಂಭಾ.ಜೋಶಿ. ಪುಟ-12 ರಿಂದ 12

20 ಕೆಲವು ಜನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ; ಸ. ಚಿ. ಚೆಲುವೇಗೌಡ. ಪುಟ-186.

ನಂದವಾಡಿಗೆ ಮಹಾ ಮಂಡಲೇಶ್ವರ — ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಡಾ. ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ

ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹುನಗುಂದ ತಾಲ್ಲೂಕಿಗೆ ಸೇರಿದ ನಂದವಾಡಿಗೆ ಗ್ರಾಮದ ಶಿವಾಲಯದೆದುರು ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವ ಕಲ್ಲಿನ ಕಂಬದ ಮೇಲಿರುವ ಶಾಸನವು (ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮುಕ್ಕಾಗಿದ್ದು ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಲುಗಳು ಅಳಿಸಿ ಹೋಗಿದ್ದರೂ ಉಳಿದಂತೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು) ಕೆಲವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮ (ಕಲ್ಯಾಣ) ಚಾಳುಕ್ಯರ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲದೇವ (ಸೋಮೇಶ್ವರ[1]) ರಾಜನ ಆಡಳಿತವನ್ನು (1042-1068) ಈ ಶಾಸನ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಅನಂತರ ಆತನ ಪಿರಿಯರಸಿ ಮೈಳಲ ಮಹಾದೇವಿಯುನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿದೆ. ತರುವಾಯ ಒಬ್ಬ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದೆ. ಆಮೇಲೆ 'ಭಾವನಗಂಧವಾರಣ' ಬಿರುದಾಂಕಿತನಾದ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಮುಖನನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದೆ. ಈ ಭಾವನ ಗಂಧವಾರಣನು ಚಾಳುಕ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ರಾಜಧಾನಿ ಅಣ್ಣಿಗೆಜ[3], ಮುಳುಗುಂದ, ಕೊಳ್ಳುಗೆ, ನಂದಾಪುರ, ಕೋಹಳ್ಳಿ, ಮಂಡಲಿಗೆಜ[3], ಬೆಳ್ಗಲ್ಲಿ, ರಾಜಧಾನಿ ಬನವಾಸೆಪುರ, ಕರಿವಿಡಿ, ನವಿಲೆ, ನಂದವಾಡಿಗೆ, ಪೇರೂರು - ಈ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನೂ ಮಟಗಳನ್ನೂ ಕೆಜ[3] ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದನ್ನೂ ; ಪೊನ್ನುಗುಂದದ ತ್ರಿಭುವನ ತಿಲಕ ಜಿನಾಲಯ, ಮಹಾಶ್ರೀಮಂತ ಬಸದಿ ಮುಂತಾದುವನ್ನೂ, ಪುಜಿಗೂರಿನ (ಹುಲಗೂರಿನ) ವೀರ ಜಿನಾಲಯವನ್ನೂ, ಕುಂದರಗೆಯ ಜಿನಾಲಯವನ್ನೂ ಪೊಸತಾಗೆ ಪಡಿಸಲಿಸಿ (ದುರಸ್ತು ಮಾಡಿ)ದ್ದನ್ನೂ ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವನಗಂಧವಾರಣನು ನೀಡಿದ ಭೂದಾನಾದಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಪುಷ್ಯ ಮಾಸದ ಉತ್ತರಾಯಣ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ದಾನ ನೀಡಲಾಗಿದೆ ; ಶಾಸನದ ತೇದಿ ತೇದುಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ : (The details of the date are lost - sII,xI-i No. 103., p 100)

ಇಸವಿ ತಾರೀಕು ತಿಳಿಯದ ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ: ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಶಾಸನದ ಪಾಠವನ್ನು ಯಥಾರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ :

ಶಾಸನದ ಮೊದಲ ಮುಖ

1 ಸ್ವಸ್ತಿಶ್ರೀ ವನಿತಾಸ್ಯರತ್ನ ಮುಕರಂ ದಿಗುದನ್ತಿದನ್ತಾವಳೀ
2 ಸ್ಯಸ್ತೋತ್ತುಂಗ ವಿಸುದ್ಧ ಕೀರ್ತಿ ನಿಳಯಂ ಚಾಳು
3 ಕ್ಯ ರಾಜಾನ್ವಯಂ ಪ್ರಸ್ತುತ್ಯೋನಯ ಸುಪ್ರಚಣ್ಡ ಕಿರಣಾಂ
4 ತ್ರೈಳೋಕ್ಯ ಮಲ್ಲಂ ನಮ [ದ್ಪ್ರ] ಸ್ತಾರಾತಿ ಕಿರೀಟ ತಾಡಿತ ಪದಂವಿಸ್ತಾ
5 ವನೀ ವಲ್ಲಭ ॥ ಮಳಯಾಧೀಶ ಮಹೀಧರೇಂದ್ರ ಕು
6 ಳಿಶಂ ಮಾಳವ್ಯ ಚೇತೋ ಮುದ ಸ್ಖಳನಂ ಪಲ್ಲವ ಪಲ್ಲವೇಂದ್ರ
7 ದಹನಂ ಪಾಂಡ್ಯಾವನೀ ಸೇಂದು ಮಾಗಧ ವಿಕ್ಷೋಭಿತರಾಹುಗೂ
8 ರ್ಜ್ಜರ ಚರದ್ವೇದಂಡ ಕುಂಭಸ್ಥಳೀದಳನ ಪ್ರೌಢಮೃಗಾಧಿರಾಜನಭ
9 ಯಂ ಚಾಳುಕ್ಯಚಕ್ರೇಶ್ವರಂ ॥
10 ಸ್ವಸ್ತಿ ಸಮಸ್ತ ಭುವನಾಸ್ರಯಂ ಶ್ರೀ ಪ್ರಿಥ್ವೀ [ವ] ಲ್ಲಭ ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜ
11 ಪರಮೇಶ್ವರಂ ಪರಮಭಟ್ಟಾರಕಂ ಸತ್ಯಾಶ್ರಯ...ಳಕಂ ಚಾಳು
12 ಕ್ಯಾಭರಣಂ ಶ್ರೀ [ಮ] ತ್ರೈ ಳೋಕ್ಯ ಮಲ್ಲದೇವರ ವಿಜಯರಾಜ್ಯ
13 ಮುತ್ತರೋತ್ತರಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಪ್ರವರ್ದ್ಧಮಾನವಾ ಚಂದ್ರಾರ್ಕ್ಕತಾರಂ ಸ
14 ಲುತ್ತಮಿರೆ ॥ ತತು ಪ್ರಿಯಾಂಗನೆ [॥] ಸ್ವಸ್ತ್ಯನವರತ ಪರಮ ಕ
15 ಲ್ಯಾಣಾಭ್ಯುದಯ ಸಹಸ್ರಫಳ ಭೋಗ ಭಾಗಿನಿ ದ್ವಿತೀಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀವಿ
16 ಳಾಸ ವಿದ್ಯಾಧರಿ ದಾನಚಿನ್ತಾಮಣಿ ಸವತಿಮದ ಭಂಜಿನಿ ಸಮಸ್ತಾ
17 ನ್ತಃಪುರ ಮುಖ ಮಂಡನಿ ಶ್ರೀ ಮತ್ತ್ರೈಳೋಕ್ಯ ಮಲ್ಲ ದೇ [ವ ವಿಶಾ] ಳ ವಕ್ಷ
18 ಸ್ಥಳ ನಿವಾಸಿನಿಯರಪ್ಪ ಶ್ರೀಮತ್ಪಿರಿಯರಸಿ ಮೈಳಲ ಮಹಾದೇವಿ
19 ಯ [ರು] ಮಂ.। ಸ್ವಸ್ತಿ ಸಮಧಿಗತ [ಪಂಚ] ಮಹಾಸಬ್ದ ಮಹಾ ಮಂಡ
20 ಳೇ ಸ್ವರ ... ವತ್ಸ [ರಾಜಂ] ವನಿತಾ ಮನೋಜಂ ಶೌ
21 ... . ದಾನಾರ್ಕ್ಕ ಜಾತಂ
22 .... ಮಲ್ಲ ನಾಳ (Some more lines are Completely damaged after this – Foot Notes)

ಶಾಸನದ ಎರಡನೆಯ ಮುಖ

1 ಪದಹತಿಯಿಂ ನೆಲುನ್ನಡುಗೆ ಕರ್ಣಚಳಾ ಚಳದಿಂದ
2 ಮಬ್ಧಿಗ [ದ್ಗ] ದಗೆ ಕರಾಭಿ ಘಾತದೆ ವಿಗುರ್ವ್ವಗಳಿಯ [ಂ]
3 ಭಗಣಂ ಧರಾತಳಕ್ಕಿದಿರೆ ನಿಶಾದನ್ತಘನ ಘ
4 ಟ್ಟಣೆಗಳ್ಕಿ ದಿಶಾಗಜ ವ್ರಜಂ ಬೆದಱ ವಿರೋಧಿ
5 ಯಂ ತುಳಿದು ಕೊಲ್ವುದು ಭಾವನ ಗಂಧವಾರಣಂ ॥
6 ಪರನರಪಾಳ ಸೈನ್ಯ ರಕ್ತ ಸರೋವರವಂ ಕಲಂ
7 ಕಿ ಭೀಕರ ಸುಭಟಾಂತ್ರ ಜಾಳ ವಿೃದು ಪಂಕಜ ನಾಳಮನುಚ್ಚಿ
8 ಮಸ್ತಕಾಂಬುರುಹಮನೊಂದುಗುಂದದೆ [ಕಿ] ಮುಚ್ಚಿ ಜಿತ
9 ಸ್ರಮದಿಂ ತಗುಳ್ದು ಸಂಗರ ಜಳ ಕೇಳಿಯಂ ಮೆಱ

10 ಯುತಿರ್ಪ್ಪುದು ಭಾವನಗಂಧವಾರಣಂ ॥ ವಚನ ॥
11 ಶ್ರೀಮಚ್ಚಾಳುಕ್ಯ ಚಕ್ರಿಯ ರಾಜಧಾನಿ ಕ
12 ಲ್ಯಾಣದೊಳ್ ತುಂಬೇಶ್ವರಮುಂ ಮಟಮುಂ
13 ದೀಪವಮಾಲೆಯುಂ ಕೆಱೆಯುಮಂ ರಾಜಧಾನಿಯಣ್ಣಿ
14 ಗೆಱೆಯೊಳ್ ಚೋಳಂಗೊಂಡ ಶ್ರೀಮತ್ತ್ರೈಪುರುಷ
15 ದೇವರ ಸಾಲೆಯುಂ ಭೋಗಾದಿತ್ಯ ನಿಕೇತನಮುಂ ಪೆ
16 ರ್ಮ್ಮಾಡಿಯ ಬಸದಿಯ ಪುರದ ಕೇರಿಯುಂ ಪೆ
17 ರ್ಗ್ಗೆಱೆಯುಮ[ಂ] । ಮುಳ್ಗುಂದದ ಶ್ರೀಪಾಳೇಶ್ವರ
18 ದ ಮಟಮುಮ[ಂ] । [ಕೊಳ್ಳ] ಸಿವಾಲಯಮುಂ
19 ಲೋಕಪಾಳ ಸಮೇತಂ ಜಲಶಯನ ದೇವರ ತೀ
20 ರ್ತ್ಥವುಮ[ಂ] ನನ್ದಾಪುರದೊಳ್ ಕೇತೇಶ್ವರಮುಮಂ ಕೋಹಳ್ಳಿ
21 ಯೊಳ್ ದಾನವಿನೋದ ತ್ರೈಪುರುಷ ದೇವರ ಸಾಲೆಯು
22 ಮಣ್ಡಲಿಗೆಱೆಯೊಳ್ ಸಂಬುನಾರಾಯಣ ನಿಕೇ
23 ತನಮುಮಂ ಬೆಳ್ಗಲ್ಲಿಯ ಕಪಿಲ ತೀರ್ಥದೊಳ್ ಕೇತೇಶ್ವ
24 [ರಮುಂ] । ರಾಜಧಾನಿ ಬನವಾಸೆ ಪುರದ ಜಯಂತೀ ಮಧು
25 ಕೇಶ್ವರದ ಮೊಗಸಾಲೆಯುಮಂ ಕರಿವಿಡಿಯೊಳ್ ಕೇತೇಶ್ವ
26 [ರ ಮುಂ] ನವಿಲೆಯ [ಜಟೆ]ಯ ಸಂಕರ ದೇವಾಲಯುಮು
27 ಮಂ ನನ್ದವಾಡಿಗೆಯೊಳ್ ಶ್ರೀನಾಗೇಶ್ವರಮು[ಂ] ನಲ್ಲಿಯ
28 ಮಟಮುಮಂ ಪೇರೂರೊಳ್ ಕೇತೇಶ್ವರಮುಮಂ ಮತ್ತ . .
29 ವು ಮೊದಲಾಗೆ ಪಲವು ದೇವಾಯತನಂಗಳಂ ಹಿಂ . .
30 ರ್ಮ್ಮ ನಿರ್ಮ್ಮಿತಂಗಳಂ . . . ವಳಿ ತೋತ್ತುಂಗ [ತಳ]
31 ತರಂಗಳುಮಾಗೆ ಮಾಡಿಸಿ ಪೊನಗುಂದದ ತ್ರಿಭುವ
32 ನ ತಿಳಕ ಜಿನಾಲಯುಮುಂ ಮಹಾ ಶ್ರೀಮನ್ತ
33 ಬಸದಿಯುಮಂ ಪುಜಿಗೊರ ವೀರಜಿನಾಲಯುಮು
34 ಮಂ ಕುಂದುರಗೆಯ ಜಿನಮಂದಿರಮುಮಂ ಪೊಸ
35 ತಾಗೆ ಪೊಸತಾಗೆ ಪಡಿ [ಸಲಿಸಿ] ಸಂಗವದ ಸಂಗಮೇ
36 ಶ್ವರ . . . . ಯ ಪೊಳೆಗೆ ನೂಱು ಮತ್ತ

[37-49 damaged]

ಈ ಶಾಸನದ ಮೂರನೆಯ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಅತ್ರುಟಿತವಾದರೂ, ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಶಾಸನಗಳೂ ಅಂತ್ಯವಾಗುವ ಮಾಮೂಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ : ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ಅದು ಅಪ್ರಸ್ತುತ.

ಈ ಶಾಸನದ ಪಾಠ SII.XI-i, No. 103, pp.99-102 ಮತ್ತು BKI. I-i. No. 103 (BK. No. 171 of 1926-27)- ಇವುಗಳಲ್ಲಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಶಾಸನ ಸಂಪುಟದ ಸಂಪಾದಕರು 'ತುಂಬ ತ್ರುಟಿತವಾದ ಈ ಶಾಸನವು ಒಬ್ಬ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಆತನ ಹೆಸರು ಕಾಣೆಯಾಗಿದೆ'

ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. [This much damaged inscription ... introduces a Mahāmaṇḍaleśvara (whose name is Lost) SII.XI-i. pp.99-100] ಈ ಶಾಸನದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮ ಬಸದಿಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವ ಡಾ. ಪಿ. ಬಿ. ದೇಸಾಯಿಯವರು, ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿರುವ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನು ಯಾರೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದೆ ಹೋಗಿರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕೊರಗನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ : "ಮಹಾ ಸಾಹಸಿಯಾಗಿದ್ದ ಈ ಉದಾರ ಪುರುಷನ ಹೆಸರು ಇರುವ ಭಾಗ ಮುಕ್ಕಾಗಿರುವುದು ದುರ್ದೈವ' : ["The name of this great and adventurous philonthropist is unfortunately lost in the damaged part of the epigraph"]- Desai Dr. P. B 'Jainism in south India' (1957) p. 107].

ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿ 'ಭಾವನಗಂಧವಾರಣ'ನು: ಈತನ ಉದಾರ ಚರಿತೆಯು ಶಾಸನೋಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನ ಹೆಸರು ತಿಳಿಸುವ ಭಾಗ ನಷ್ಟವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸೂಚಿರುವ ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತ ಶಾಸನಸಂಪುಟಕಾರರು 'ಭಾವನಗಂಧವಾರಣ ಎಂಬ ಈತ ಯಾರೆಂಬುದೂ ತಿಳಿಯದು' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ["It is not known who this 'Bhāvana-gandvārana' was"-SII XI-i. No. 113, p 100]. ಚರಿತ್ರಕಾರರಾದ ಡಾ. ಪಿ. ಬಿ. ದೇಸಾಯಿಯವರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿರುವುದಿಷ್ಟು : "ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನವು ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯದ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಂತ ಪ್ರಮುಖನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದೆ. ಆತನಿಗೆ ಭಾವನಗಂಧವಾರಣ ಎಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ" ["An inscription from Nandavādige in the Hungund Taluk, belonging to the reign of Somēśvara I (A.D. 1046-68), introduces a distinguished feudatory chief whose religious fervour was remarkably Catholic. He seems to have borne the surname bhāvanagandavarana" (P. B. Desai, Jainism in South India (1957) p. 106)

ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಈಗ ಪತ್ತೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದು :

ಅ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನು ಯಾರು ?

ಆ. ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತನಾದ ಭಾವನಗಂಧವಾರಣನು ಯಾರು ?

ಇ. ಇವರಿಬ್ಬರ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ?

ಈ. ಈ ಶಾಸನದ ಇನ್ನಿತರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವಗಳೇನು ?

—ಎಂಬುದು.

ಈ ಶಾಸನದ ತೇದಿ ಇರಬೇಕಾದ ಭಾಗ ಹಾಳಾಗಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಶಾಸನ ದೊರೆತ ಪ್ರದೇಶವು ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಳುಕ್ಯರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿದೆ ; ಈ ಶಾಸನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಚಾಳುಕ್ಯ ರಾಜನಾದ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲದೇವ ಮತ್ತು ಆತನ ಹಿರಿಯ ರಾಣಿ ಮೈಳಲದೇವಿ ಯವರ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ಅಂಶಗಳು ಈ ಶಾಸನರಚನೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲನ ಆಳ್ವಿಕೆ ೧೦೪೨ ರಿಂದ ೧೦೬೮ರ ವರೆಗೆ ಎಂಬುದು ಖಚಿತಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ತಜ್ಞ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಈ ಶಾಸನದ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. 1070 ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಶಾಸನದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲ-ಮೈಳಲ ಮಹಾದೇವಿಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದು ಮುಗಿದ ಕೂಡಲೆ ಒಬ್ಬ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆ. ಈತ ಯಾರಿರಬಹುದೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಈ ಶಾಸನದ ತೇದಿಯಾದ ಕ್ರಿ.ಶ. 1070ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ, ಚಾಳುಕ್ಯರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾರು ಮಹಾಮಂಡ ಲೇಶ್ವರರು ಇದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಉಪಯುಕ್ತ ಉಪಕ್ರಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಸನಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದ, ಈ ಅವಧಿ–ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಸೇರಿದ, ಪ್ರಮುಖ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರರು :

1 ಚಾಳುಕ್ಯರ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದ ಬೆಳ್ವಲ 300, ಪುಲಿಗೆಱೆ 300 ಪ್ರದೇಶ ವನ್ನು ರಾಜ್ಯಪಾಲನಾಗಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಲಕ್ಷ್ಮಭೂಪನು ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನಾಗಿದ್ದನು. ಈ ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಶಾಸನಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ. 1060 ರಿಂದ 1075ರ ಅವಧಿಯ ವಾಗಿವೆ. [BKI. I-i, 113 Hungund, 1074 A.D. ; EC. VII (1902) Shikaripur 136, 1068 A.D., : ARSIE 1933-1934, No. 109, 1070 A.D.]

2 ಬನವಸೆ ನಾಡಿಗೆ ಅಧಿಪತಿಯಾಗಿದ್ದು ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರ ಚಾವುಂಡ ರಾಯನು ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯಿಂದ 1062-1063ರಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು [Fleet J.F., 'The Dynasties of the Kanarese Districts, Bombay Gazetteer I-ii, p. 439]

3 ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮುಗದದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಚಟ್ಟಯ್ಯದೇವನೆಂಬ ಒಬ್ಬ ಮಹಾ ಮಂಡಲೇಶ್ವರನು 1045 ರಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ವಿವರ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ :

> ಶ್ರೀಮತ್ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲಾಹವ ಮಲ್ಲದೇವರ ವಿಜಯರಾಜ್ಯ ಮುತ್ತರೋತ್ತ
> ರಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಮಾಚನ್ದ್ರಾರ್ಕ್ಕ ತಾರಂ ಸಲುತ್ತಮಿರೆ ।
> ತತ್ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿ ಸಮಧಿಗತ ಪಞ್ಚಮಹಾಶಬ್ದ

ಮಹಾಮಣ್ಡಳೇಶ್ವರಂ । ಬನವಾಸೀ ಪುರವರಾಧೀಶ್ವರಂ
ತ್ರಿಳೋಚನ ಕದಂಬಕುಳಕಮಳಿನೀ ವಿಕಾಸ ಭಾಸ್ಕರ
ನನೇಕ ಸಮರ ವಿಜಯ (...ಇತ್ಯಾದಿ) ಮೂರ್ತಿನಾರಾಯಣಂ
ಕೀರ್ತ್ತಿ ಮಾರ್ತಣ್ಡಮಣ್ಡಳಿಕ ಲಲಾಟ ಪಟ್ಟಂ
ಶ್ರೀಮಚ್ಚಟ್ಟಯ್ಯ ದೇವರ್ ಪಲಸಿಗೆ ಪನ್ನಿಚ್ಛಾಸಿರಮುಂ
ಕೊಂಕಣಮೊಂಬಯ್ನೂಱುಮಂ ದುಷ್ಟ ನಿಗ್ರಹ ಶಿಷ್ಟ
ಪ್ರತಿಪಾಳನೆಯಿಂ ಸುಖ ಸಂಕಥಾವಿನೋದದಿಂದಾಳುತ್ತಮಿರೆ ॥
[AR No. 459 of 1926 : SII. xv. (1986) No. 78. 1045. A.D.]

4 ನೊಳಂಬ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನಾದ ಇಱಿವ ನೊಳಂಬಾಧಿರಾಜ ॥ ಘಟೆಯಂಕಕಾಱನು ನೊಳಂಬವಾಡಿ ಮತ್ತು ಕರಿವಿಡಿ-30 ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು 1024ರಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು [BKI.I-i. 61, 1024 A.D.] ಚಾಳುಕ್ಯ ರಾಜನಾದ ಸತ್ಯಾಶ್ರಯ (ಸತ್ತಿಗ) ಇಱಿವ ಬೆಡಂಗನ ಮಗಳು ಮಹಾದೇವಿಯನ್ನು ಈತನು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದನು. ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕರಿವಿಡಿ ವಿಷಯವೂ (ಸಾಲು 25ರಲ್ಲಿ) ಬಂದಿದೆ: ಭಾವನ ಗಂಧವಾರಣನು ಕರಿವಿಡಿಯಲ್ಲಿನ ಕೇತೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಧವಳಿತೋತ್ತುಂಗವಾಗಿ ಮಾಡಿಸಿದನೆಂದಿದೆ.

5 ಹಾನುಗಲ್ಲು ಕದಂಬರ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರ ಹಾಕಿ ಬಲ್ಲದೇವನು (ಹರಿಕೇಸರಿ) ಚಾಲುಕ್ಯರ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದು 1125ರಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು [ARSIE 1965-66, No. 407 ಮತ್ತು 411]

6 ಚಾಳುಕ್ಯರ ರಾಜನಾಗಿ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ 1068ರಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಾಭಿಷಿಕ್ತನಾದನು. ಅದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಆತ ಯುವರಾಜನಾಗಿದ್ದಾಗ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನಾಗಿ 1068ರವರೆಗೆ ಬೆಳ್ವಲ ಮುನ್ನೂಱು ಮತ್ತು ಪುಲಿಗೆಱೆ ಮುನ್ನೂಱು-ಈ ಎರಡಱುನೂಱನ್ನೂ ವೇಂಗೀಪುರ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನೂ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು.

ಈ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಮಂಡಲೇಶ್ವರರಾಗಿದ್ದವರು ಇವರಿಷ್ಟು ಜನ. ಕದಂಬರ ಹಾಕಿಬಲ್ಲದೇವನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲ 1070ಕ್ಕಿಂತ ಅರ್ಧಶತಮಾನದಷ್ಟು ಮುಂದೆ ಬೀಳುತ್ತದೆಯಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕೈಬಿಡಬಹುದು. ಉಳಿದ ನಾಲ್ವರು ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನೋಕ್ತನಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಶಾಸನದ ಸಾಲುಗಳು 20 ರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿದೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳು ಪೂರ್ತಿ ಹಾಳಾಗಿವೆ. 'Some more lines are completely damaged after this' (ಅದೇ-ಪುಟ 100). ಆದರೆ ಸಾಲು 20-21 ಮತ್ತು

ಶಾಸನದ ಎರಡನೆಯ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಒಂದನೆಯ ಸಾಲಿನಿಂದ ಪೂರ್ತಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಇರುವ ವರ್ಣನೆಯಷ್ಟೂ ಒಬ್ಬನೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶಕ್ತಿ ಪರಾಕ್ರಮಗಳೊಂದಿಗೆ ದಾನಾದಿ ಇತರ ಸದ್ಗುಣ ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಸನವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಓದುವ ಓದಿಗೆ ಒಂದೇ ಭಾವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ, ಒಬ್ಬನೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಿತ್ರಣದ ಸಾತತ್ಯವಿರುವುದೂ ಸಂವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು ತಟಕ್ಕನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಲು 19 ರಿಂದ 22ರವರೆಗೆ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನನ್ನು ಕುರಿತ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಸಾಲು 1 ರಿಂದ 10ರವರೆಗೆ ಎರಡು ವೃತ್ತ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವನಗಂಧ ವಾರಣನ ವ್ಯಕ್ತಿ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನಾರೊ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈ ಭಾವನಗಂಧವಾರಣನು ಯಾರೊ ತಿಳಿಯದು : ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಭಾವನಗಂಧವಾರಣ–ಇಬ್ಬರೂ ಒಬ್ಬನೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು ? ಹೀಗೊಂದು ವೇಳೆ ಇದು ಇಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವರ್ಣನೆಯಾಗದೆ ಒಬ್ಬನ ಚಿತ್ರಣವೇ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲು ಅನ್ಯ ಆಧಾರಗಳೇನು ? ಆ ಒಬ್ಬನೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾರೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪುರಾವೆಗಳಿವೆಯೆ ? ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಏಳುವ ಪುಂಖ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಹೊಣೆಯಿದೆ.

ಭಾವನ ಗಂಧವಾರಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಕಿವಿಗೆ ಬಿದ್ದೊಡನೆಯೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಪಂಪಭಾರತದ 'ಅಮ್ಮನಗಂಧವಾರಣಂ ಪಡೆ ಮೆಚ್ಚೆ ಗಂಡಂ ಗುಣಾರ್ಣವಂ' (೧-೧೪೮ ವ) ಮತ್ತು ರನ್ನಕವಿಯ ಸಾಹಸ ಭೀಮ ವಿಜಯದ 'ವರದನಕ್ಕೆಮಗೆ ಅಮ್ಮನ ಗಂಧವಾರಣಂ, (೧-೧೦) ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ತಟ್ಟನೆ ತಗುಳುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಯೋಗದ ಜಾಡು ಹಿಡಿದು ಹೊರಟಾಗ ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗದಗ ತಾಲೂಕಿನ ಯಲಿ-ಸಿರೂರ ಶಾಸನಮಣಿಯು ಚಿಂತಾಮಣಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಅದು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಸಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ, ರಹಸ್ಯ ಸ್ಫೋಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಕರಂಡವಾಯಿತು. ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಂದರೆ ಯಲಿ-ಸಿರೂರಿನ ಭೋಗೇಶ್ವರ ಗುಡಿಯ ಮೈದಾನದಲ್ಲಿರುವ ಕಂಬದ ಮೇಲೆ ಮೂರು ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಶಾಸನವಿರುವುದು : ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನವೂ ಇದೇ ರೀತಿಯದು. ಇದು ಆಕಸ್ಮಿಕ ಸಾದೃಶ್ಯವಾಗಿರದೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ಇವೆರಡೂ ಶಾಸನಗಳು ಒಂದೇ ಶಾಸನ ನಾಣ್ಯದ ಎರಡು ಮುಖಗಳಾಗಿವೆ :

ಮೊದಲ ಮುಖ

1 ಸಮಸ್ತಸ್ತ್ಯವರಾಹಾಯ ಲೀಳಾಯ ಚರತೇ ಮಹೀಂ
2 ಖುರಾ (೦) ನ್ತರಗತೋ ಯಸ್ಯ ಮೇರೋಃಖಿಣ ಕಣಾ
3 ಯತೇ । ಸ್ವಸ್ತಿ ಸಮಸ್ತ ಭುವನಾಶ್ರಯ ಶ್ರೀ ಪೃ

4 ಥ್ವೀವಲ್ಲಭ ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜ ಪರಮೇಶ್ವರ ಪರ
5 ಮ ಭಟ್ಟಾರಕಂ ಸತ್ಯಾಶ್ರಯ ಕುಳತಿಳಕಂ
6 ಚಾಳುಕ್ಯಾಭರಣಂ ಶ್ರೀ ಮತ್ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮ

ಎರಡನೆಯ ಮುಖ

7 ಲ್ಲ ದೇವರ ವಿಜಯರಾಜ್ಯ ಮುತ್ತರೋತ್ತರಾಭಿವೃ [ದ್ಧಿ]
8 ವರ್ದ್ಧಮಾನವಾ ಚಂದ್ರಾರ್ಕ್ಕತಾರಂಬರಂ ಸಲುತ್ತು [ಮಿ]
9 ರೆ ತತ್ಪಸೆಯಂ। ಸ್ವಸ್ತಿ ಸಮಧಿಗತ ಪಞ್ಚ ಮಹಾ.
10 ಮಹಾ ಮಣ್ಡಳೇಶ್ವರಂ ವೇಂಗೀ ಪುರವರೇಶ್ವರಂ ಸಮರ.
11 ಚಣ್ಡಂ ಕುಮರ ಮಾರ್ತಣ್ಡ. ಪರಕರಿ ಮದನಿ.
12 ರಣ (ಂ) ನಮ್ಮನಗನ್ಧ ವಾರಣಂ ಪರಿವಾರ ನಿಧಾ...

ಮೂರನೆಯ ಮುಖ

13 ಕಾನೀನಂ ಹಯವತ್ಸರಾಜಂ ರೂಪಮನೋಜ...
14 ಪುಣ್ಯವತಿ ಹೃದಯ ಸೆಲ್ಲಂ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲಂ...
15 ॥ [The inscription stops here abruthy-Foot Notes: SII. XI-i. No. 102, p. 99 : BKI. I-i. 102]

ಈ ಶಾಸನವು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಚ್ಚಿದ ಪರಿಹಾರದ ಹಣತೆ. ಯಲಿ - ಶಿರೂರಿನ ಈ ಶಾಸನವು ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನದ ಹದಿನೈದು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ತೆಗೆದ ನೀಲಿ ಪ್ರತಿ: ಈ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಚರಿತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಮಹದುಪಕಾರವಾಗಿದೆ. ಈ ಶಾಸನದಿಂದ ಹೊರ ಪಡುವ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು :

1 ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನು ಮತ್ತಾರೂ ಆಗಿರದೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಚಾಳುಕ್ಯ ರಾಜನಾದ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲನ ಮಗನೆ ಆದ ಭುವನೈಕ ಮಲ್ಲನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

2 ಅವನು ವೇಂಗೀಪುರವರೇಶ್ವರನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ

3 ಅವನು ಯುದ್ಧವೀರನೂ ಹಗೆಗಳ ಆನೆಗಳ ಸೊಕ್ಕನ್ನು ಅಡಗಿಸುವವನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

4 ಅವನಿಗೆ ಅಮ್ಮನ ಗಂಧವಾರಣಂ ಎಂಬ ಬಾವಲಿಯೂ ಇದೆ

5 ಅವನಿಗೆ ಪಂಚಮಹಾಶಬ್ದ ಗೌರವವೂ ಇದೆ

ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಂತಿರುವ ಯಲಿ–ಶಿರೂರ ಶಾಸನದ ಉಳಿದ ಭಾಗವನ್ನೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಏನಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನೂ ಊಹಿಸುವುದು ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸವೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೂ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿರುವ, ಸದ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂಗೈಮೇಲಿರುವ ಆಧಾರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರ ಭುವನೈಕ ಮಲ್ಲನ ಜನಪರವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳ ಮಾಹಿತಿಯಿದ್ದಿರಬೇಕು. ತೇದಿಯಿರದ ಯಲಿ–ಶಿರೂರಿನ ಶಾಸನದ ಕಾಲವೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ನಂದವಾಡಿಗಿ ಶಾಸನದ ತೇದಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಯಲಿ–ಶಿರೂರ ಶಾಸನದಿಂದ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಿರುವ ಐದು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುವುದು ಎರಡು : ಅ. ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನು ತ್ರೈಲೋಕ್ಯ ಮಲ್ಲನ ಹಿರಿಯ ಮಗನಾದ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನೇ, ಆ. ಇಮ್ಮಡಿ ಸೋಮೇಶ್ವರನೇ ಅಮ್ಮನಗಂಧವಾರಣನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಖಚಿತಪಡಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನವೂ ಇದೆ. ಮುಳುಗುಂದದ ಆ ಶಾಸನ ನೆನಪಾಗಿ ತೆಗೆದು ನೋಡಿದೆ. ಪರಮ ಅಚ್ಚರಿಯೆಂದರೆ ಮುಳುಗುಂದದ ಆ ಶಾಸನವು ಈ ಯಲಿ ಶಿರೂರ ಮತ್ತು ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನಗಳ ಮೇಲೆ ಹೊಸಲು ಬೆಳಕು ಹಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ೩೪ ಸಾಲುಗಳ ಆ ದೊಡ್ಡ ಶಾಸನದಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾದ (ದೀರ್ಘವಾದ) ಏಳೂವರೆ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ (ಸಾಲು ಮೂರರಿಂದ ಹತ್ತರ ವರೆಗೆ) ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೇನೆ : [EI, XVI ಪುಟ ೫೩–೫೭, ಮುಳ್ಗುಂದ ಜೈನ ಬಸದಿಯ ಶಾಸನ, ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೦೫೩] ;

3 ಸ್ವಸ್ತಿ ಸಮಸ್ತ ಭುವನಾಶ್ರಯ ಶ್ರೀ ಪೃಥ್ವೀ ವಲ್ಲಭ ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜ ಪರಮೇಶ್ವರ ಪರಮಭಟ್ಟಾರಕಂ ಸತ್ಯಾ

4 ಶ್ರಯ ಕುಳತಿಳಕಂ ಚಾಳುಕ್ಯಾಭರಣಂ ಶ್ರೀಮತ್ ತ್ರೈಳೋಕ್ಯಮಲ್ಲದೇವರ ವಿಜಯ ರಾಜ್ಯಮುತ್ತರೋತ್ತರಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಪ್ರವ

5 ರ್ಧಮಾನಮಾ ಚಂದ್ರಾರ್ಕ್ಕತಾರಂ ಸಲುತ್ತಮಿರೆ ತತ್ತನಯಂ ಸಮಧಿಗತ ಪಂಚ ಮಹಾಶಬ್ದ ಮಹಾಮಣ್ಡಳೇಶ್ವರಂ ವೇಂಗೀ

6 ಪುರವರೇಶ್ವರಂ ಸಮರ ಪ್ರಚಣ್ಡಂ ಕುಮಾರ ಮಾರ್ತಣ್ಡಂ ಪರಕರಿಮದ ನಿವಾರಣ ನಮ್ಮನಗಂಧವಾರಣಂ ಪರಿವಾರ ನಿಧಾನಂ

7 ದಾನ ಕಾನೀನಂ ಹಯವತ್ಸರಾಜಂ ರೂಪಮನೋಜಂ ರಿಪುನೃಪಹೃದಯ ಸೆಲ್ಲಂ ಭುವನೈಕ ಮಲ್ಲಂ ಮಣ್ಡಲಿಕ ಶಿರೋ

8 ಮಣಿ ಚಾಳುಕ್ಯ ಚೂಡಾಮಣಿ ವಿದ್ವಿಷ್ಟ ಸಂಹಾರಣಂ ಕಟಕ ಪ್ರಾಕಾರಂ ಶ್ರೀಮತ್ತ್ರೈ ಳೋಕ್ಯಮಲ್ಲದೇವ ಪಾದ ಪಂಕಜಭ್ರ

9 ಮರಂ ಶ್ರೀ ಸೋಮೇಶ್ವರಂ ದೇವಂ ಬೆಳ್ವೊಲ ಮುನ್ನೂಱುಂ ಪುಲಿಗೆರೆ ಮುನ್ನೂಱುಂ ಸುಖಸಂಕಥಾ ವಿನೋದದಿನಾಳುತ್ತಮಿ

10 ರೆ ತತ್ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿ॥ [ಹೀಗೆ ಈ ಶಾಸನ ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿದು ಸಂಧಿ ವಿಗ್ರಹಾಧಿಕಾರಿಯಾದ ಪರಮ ಜಿನಭಕ್ತ ಬೆಳ್ದೇವನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ]

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ, ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುವ ಉಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಈ ಮುಳುಗುಂದದ ಶಾಸನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ತ್ರೈಲೋಕ್ಯ ಮಲ್ಲದೇವನ ಮಗನಾದ ಭುವನೈಕ ಮಲ್ಲನೇ ಅಮ್ಮನಗಂಧವಾರಣನೂ, ಪಂಚಮಹಾಶಬ್ದನಾದ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ; ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಯಲಿ–ಸಿರೂರ ಮತ್ತು ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು, ಕಡ್ಡಿ ಎರಡು ತುಂಡು ಮಾಡಿದಂತೆ, ನಿರ್ಧಾರಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ಯರ್ಥಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಮುಳುಗುಂದದ ಶಾಸನ. ಈ ಶಾಸನದ ತೇದಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೫೩ ಎಂದಿರುವುದರಿಂದ ಯಾಲಿ-ಸಿರೂರ ಶಾಸನದ ತೇದಿಯೂ ಇದರ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹರಳುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಇಂತಹುದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನ ನೆನಪಾಯಿತು! ಅದು ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗದಗ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಹೊಂಬಳದ ಶಾಸನ [SII. XI (1986) No. 84, P. 77, 1049 A.D]:

2 ಸ್ವಸ್ತಿ ಸಮಸ್ತ ಭುವನಾಶ್ರಯ ಶ್ರೀ ಪೃಥ್ವೀವಲ್ಲಭ ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜ ಪರಮೇಶ್ವರ ಪರಮಭಟ್ಟಾರಕಂ ಸತ್ಯಾ

3 ಶ್ರಯಕುಳತಿಳಕಂ ಚಾಳುಕ್ಯಾಭರಣಂ ಶ್ರೀಮತ್ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲದೇವರ ವಿಜಯರಾಜ್ಯ ಮುತ್ತರೋತ್ತರಾಭಿವೃದ್ಧಿ

4 ಪ್ರವರ್ದ್ಧಮಾನಮಾಚನ್ದ್ರಾರ್ಕ್ಕತಾರಂ ಸಲುತ್ತಮಿರೆ ತದೀಯ ಪ್ರಿಯ ನನ್ದನನಖಿಳ ಜನಮನೋ ನನ್ದನಂ। [ಸಮಧಿ]ಗತ

5 ಪಞ್ಚ ಮಹಾಶಬ್ದ ಮಹಾಮಣ್ಡಳೇಶ್ವರಂ। ವೇಂಗೀಪುರವರೇಶ್ವರಂ ಸಮರ ಪ್ರಚಣ್ಡಂ ಕುಮರ ಮಾರ್ತ್ತಣ್ಡಂ ಪರಕರಿಮದನಿ

6 ವಾರಣ। ನಮ್ಮನ ಗನ್ಧವಾರಣಂ। [ಪರಿವಾರ ನಿಧಾ]ನಂ। ದಾನಕಾನೀನಂ ಹಯ ವತ್ಸರಾಜ ! ರೂಪಮನೋಜಂ ರಿಪುನೃಪತಿಹೃದಯ

7 ಸೆಲ್ಲಂ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲಂ। ಮಣ್ಡಳಿಕ ಶಿಖಾಮಣಿ ಭೂ[ಲೋ]ಕ ಚೂಡಾಮಣಿ [ವಿದ್ವಿಷ್ಟ ಸಂಹಾರಣಂ] ಕಟಕ ಪ್ರಾಕಾರಂ। ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾ

8 ಮಣ್ಡಳೇಶ್ವರಂ। ಸೋಮೇಶ್ವರದೇವರ್ಬ್ಬೆಳ್ವೊಲ ಮೂನೂಱುಮಂ ಪುಲಿಗೆಱೆ ಮೂನೂಱುಮಂ ಬೀಳಾಸುವೃತ್ತಿಯಿನಾಳುತಂ ಸುಖದಿನಿರೆ॥

ರಾಜರ ದಾನದತ್ತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸನಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆಂಬುದೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆಂಬುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ನಾಲ್ಕು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾದೃಶ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿ ಆ ಬಗೆಯ ಸ್ಥೂಲ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯುದಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ, ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊಂಬಳ ಶಾಸನ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿದ್ದು, ಆಗಿನ್ನೂ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನು ಹೊಸದಾಗಿ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನಾಗಿದ್ದನು. ಮುಳುಗುಂದ, ಸಿರೂರ ಮತ್ತು ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನಗಳು ಅನಂತರದ ಶಾಸನಗಳಾಗಿದ್ದು ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವತ್ತ ಬೊಟ್ಟು ಮಾಡಿವೆ.

ನಂದವಾಡಿಗೆಯ ಶಾಸನದ ಎರಡನೆಯ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಸಾಲು ೧ ರಿಂದ ೧೦ರ ವರೆಗೆ ಎರಡು ವೃತ್ತ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವನಗಂಧವಾರಣನ ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ಉಗ್ಗಡಿಸಿದೆ:

ಚಂಪಕಮಾಲೆ ॥ ಪದಹತಿಯಿಂ ನೆಲಂನ್ನಡುಗೆ ಕರ್ಣ ಚಳಾಚಳದಿಂದಮಬ್ಧಿಗ
ದ್ಗದಗೆ ಕರಾಭಿಘಾತದಗುರ್ವ್ವಣೆಯಿಂ ಭಗಣಂ ಧರಾತಳ
ಕ್ಕುದಿರೆ ನಿಶಾತದನ್ತಘನ ಘಟ್ಟಣೆಗಳ್ಕೆ ದಿಶಾಗಜ ವ್ರಜಂ
ಬೆದಱೆ ವಿರೋಧಿಯಂ ತುೞಿದು ಕೊಲ್ವುದು ಭಾವನಗನ್ಧವಾರಣಂ ।

ಚಂಪಕಮಾಲೆ ॥ ಪರನರಪಾಳ ಸೈನ್ಯನವರಕ್ತ ಸರೋವರಮಂ ಕಲಂಕಿ ಭೀ
ಕರ ಸುಭಟಾಂತ್ರಜಾಳ ಮೃದು ಪಂಕಜನಾಳಮನುಱ್ಚಿ ಮಸ್ತಕಾಂ
ಬುರುಹಮನೊಂದುಗುಂದದೆ[ಕಿ]ಮುಱ್ಚಿ ಜಿತಶ್ರಮದಿಂ ತಗುಳ್ದು ಸಂ
ಗರಜಳಕೇಳಿಯಂ ಮೆಱೆಯುತಿರ್ಪುದು ಭಾವನಗನ್ಧವಾರಣಂ ॥

ಈ ಎರಡೂ ವೃತ್ತಗಳು, ಇಂದ್ರಿಯ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವಂತೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಧೀರ ಪರಾಕ್ರಮದ ಭಾವನಗಂಧವಾರಣನು ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಆಗಿರದೆ ಈ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಹೊಂಬಳಯಲಿ–ಸಿರೂರ ಮತ್ತು ಮುಳುಗುಂದದ ಶಾಸನಗಳ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನೂ, ನಂದವಾಡಿಗೆಯ ಶಾಸನದ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನೂ ಒಬ್ಬನೆ ಆಗಿದ್ದಾನೆ; ಅದರಂತೆಯೇ ಅಮ್ಮನ ಗಂಧವಾರಣನೂ ಭಾವನಗಂಧವಾರಣನೂ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನೂ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನೂ ಇಮ್ಮಡಿ ಸೋಮೇಶ್ವರನೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಮರ ಪ್ರಚಣ್ಡಂ, ಪರಕರಿ ಮದನಿವಾರಣಂ, ರಿಪು ಹೃದಯಸೆಲ್ಲಂ, ಕುಮರ ಮಾರ್ತಂಡಂ–ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನ ಯುದ್ಧ ಸಾಹಸಗಳಿಗೆ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದ ಶಬ್ದ ಮಳಯಿಗೆಗಳು. ಈತನ ಇನ್ನಿತರ ಶಾಸನಗಳೂ ಇದೇ ಭಾವವನ್ನು ಅನುರಣಿಸುತ್ತವೆ: ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ; "ಧರೆಯಂ

ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲ ಕ್ಷಿತಿಪತಿ ಕುಡೆ ಕಯ್ಕೊಂಡು ಮತ್ತತ್ರ ರತ್ನಾಕರ ಮಧ್ಯದ್ವೀಪ ನಾನಾ ವಿಷಯ ತತಿಗೆ ತನ್ನಾಣೆ ತನ್ನಚ್ಚು ತನ್ನಿಟ್ಟರಸರ್ ತನ್ನೋಲೆ ತನ್ನುಂಡಿಗೆ ಯೆನೆ ವಿದಿತಾಜ್ಞಾನ್ವಿತಂ ಮಾಡಿದಂ ಚಾಪ್ಪುರೆ ಪದ್ಮಾನಂದ ತೇಜಂ ನೃಗನಳ ಚರಿತಂ ಮೂರ್ತಿ ಮಾರ್ತ್ತಂಡ ತೇಜಂ" (BKI. 1-i. 116, 1075 A.D.)

ನಂದವಾಡಿಗೆ, ಹೊಂಬಳ, ಯಲಿ–ಶಿರೂರ ಮತ್ತು ಮುಳುಗುಂದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಾನತೆಗಳಿವೆ :

1. ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಶಾಸನಗಳು ಸಮಕಾಲೀನವಾಗಿವೆ.
2. ಇವು ಒಂದೊಂದೂ ಸಮೀಪ ಸ್ಥಳದ ಶಾಸನಗಳು.
3. ಇವು ಸಮಾನ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತಕ್ಕೆ, ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಳುಕ್ಯರ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿವೆ.
4. ಸಮಾನರಾಜರಾಜರಾದ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲ-ಭುವನೈಕಮಲ್ಲರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿವೆ.
5. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮಾನ ವಿಷಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.
6. ಸಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಮಹಾ ಮಂಡಲೇಶ್ವರನನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿವೆ.
7. ನಾಲ್ಕೂ ಶಾಸನಗಳ ಭಾಷಾ ಶೈಲಿಯೂ, ರಚನೆ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಎಷ್ಟು ಸಮಾನವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಇವನ್ನು ಒಬ್ಬನೇ ಶಾಸಕವಿಯು ರಚನೆಮಿನ್ನಬಹುದು.
8. ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲದ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ವಿಶೇಷವೂ ಆದ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳು : ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರಂ (ಅಧಿಕಾರ–ವೃತ್ತಿ ಸೂಚಕ)- ಹಯ ವತ್ಸರಾಜಂ (ಕುದುರೆ ನಡೆಸುವುದರಲ್ಲಿನ ನೈಪುಣ್ಯ), ರೂಪ (ವನಿತಾ) ಮನೋಜಂ (ಶರೀರ ಸೌಷ್ಠವ), ಪರಿವಾರ ನಿಧಾನನ್ (ಆಪ್ತ ಬಳಗವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಸ್ವಭಾವ – ನಂಬಿದವರ್ಗೆಜೀವದಾಯಿಗಿರುವುದು), ಅರ್ಕಜಾತಂ (ರವಿಯಂತೆ ತೊಳಗುವ ತೇಜಸ್ವಿ ರಾಜಕುಮಾರ), ಕಾನೀನಂ (ಕರ್ಣನಂತೆ ದಾನಗುಣ), ರಿಪು ನೃಪತಿ ಹೃದಯ ಸೆಲ್ಲಂ (ಶತ್ರುರಾಜರ ಎದೆಗೆ ಈಟಿ) ಭುವನೈಕಮಲ್ಲಂ (ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿ – ಒಂದನೆಯ ಸೋಮೇಶ್ವರ).

– ಹೀಗೆ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಶಾಸನಗಳ ಒಕ್ಕಣೆ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿದ್ದು, ಒಂದರ ನಕಲು ಇನ್ನೊಂದು ಎಂಬಂತೆ ಇರುವುದು, ಯಲಿ-ಶಿರೂರ ಶಾಸನದ ಮತ್ತು ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನದ ತ್ರುಟಿತ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮೊದಲಿನ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೊಂದುವ ಹಾಗೆ ಪುನಾರಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ ಸೋಮೇಶ್ವರನು 1049ರ ವೇಳೆಗೇನೆ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನಾಗಿದ್ದನು [ಮುಳುಗುಂದ ಶಾಸನ : ಪೂರ್ವೋಕ್ತ]. ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನದ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. 1070 ಎಂದು ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ; ಅಂದರೆ ಆತನು 21 ವರ್ಷ ಕಾಲ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನಾಗಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ:

1. 1078ರ ವೇಳೆಗೆ ಸಾಮಂತನಾದ ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನು ಬನವಸೆ ಪನ್ನಿರ್ಛಾಸಿರಪ್ರಭುವಾಗಿದ್ದನು. ಎರಡಱುನೂಱರ ರಾಜ್ಯಪಾಲನಾಗಿದ್ದನು [ಎಕ VII (1902) ಶಿಕಾರಿಪುರ 19. 1066 : EI. XVI. p. 339 ff : ARSIE 1933-34. No. 109. 1070 A.D.] ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನು ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನಾಗಿದ್ದುದೂ ಇದೇ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ [EC VII ಶಿಕಾರಿಪುರ 136. 1068 : BKI. I-i. No. 113. ಪೊನ್ನಗುಂದ (ಹುನುಗುಂದ) ಶಾಸನ. 1074 ಕ್ರಿ.ಶ.)
2. ಚಾಲುಕ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಜಯಸಿಂಹನ ಸೋದರಿ ಅಕ್ಕಾದೇವಿಯ ಮಗನಾದ ತೋಯಿಮದೇವನು 1064ರಲ್ಲಿ ಬನವಾಸಿಗೆ ಒಡೆಯನಾಗಿದ್ದನು (HISI, p. 78).
3. ಹಾನುಗಲ್ಲು ಕದಂಬರಾಜ ಇಮ್ಮಡಿ ಕೀರ್ತಿವರ್ಮನು 1068-69ರಲ್ಲಿ ಬನವಸೆ ಪನ್ನಿರ್ಛಾಸಿರಕ್ಕೆ ಅಧಿಪತಿಯಾಗಿದ್ದನು.
4. ಇದೇ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನೂ ಎರಡಱುನೂಱರ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನಾಗಿದ್ದನು.

ಹಾಗಾದರೆ ಒಂದೇ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಆಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪ ಮತ್ತು ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ – ಇವರಿಬ್ಬರೂ 1070ರಲ್ಲಿ ಎರಡಱುನೂಱರ ನಾಡಿಗೆ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರರಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದು ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಮಾನಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಶಿಕಾರಿಪುರ 136ನೆಯ ಶಾಸನವು ನೆರವಾಗುವ ಅಪೂರ್ವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ [ಎಕ 7 (1902) SK) 136, 1068 A.D.].

ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನು ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲನಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನಲ್ಲೂ ಮರ್ಯಾದಿತನಾಗಿದ್ದನು. ಹೀಗೆ ಇಬ್ಬರು ಚಾಲುಕ್ಯ ಚಕ್ರೇಶ್ವರರ, ತಂದೆ-ಮಗನ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮರಸನು ಪಾತ್ರನಾಗಿದ್ದುದು ತನ್ನ ಪರಾಕ್ರಮ, ನಿಷ್ಠೆ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿಂದ. ಈ ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ಶಿಕಾರಿಪುರದ ಶಾಸನ ಕಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸಿದೆ. ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಬರೆದವನು ಶಾಂತಿನಾಥನೆಂಬ ಪ್ರೌಢ ಚಂಪೂ ಕವಿ [ಡಾ. ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ : 'ಶಾಂತಿನಾಥ' (1972) ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ]. ಈತನು ರಚಿಸಿರುವ ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆಯೆಂಬ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ [ಡಾ. ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಮತ್ತು ತ. ಸು. ಶಾಮರಾಯ (ಸಂ.) ಶಾಂತಿನಾಥ ಕವಿಯ ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತಂ (1957) ಶಿವಮೊಗ್ಗ : ಪ್ರೊ. ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ (ಸಂ.) 'ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆಯು' ಸಂಗ್ರಹ (1965) ಬೆಂಗಳೂರು]. ಶಾಸನ ಕವಿಯೂ ಆದ ಶಾಂತಿನಾಥನು ಬರೆದಿರುವ (ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶಿಕಾರಿಪುರ 136ನೆಯ) ಶಾಸನವು ಚಾಳುಕ್ಯರ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ ಎರಡನೆಯ ಸೋಮೇಶ್ವರ ರಾಜನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಈ ಉಭಯ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರರ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನ ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿ, ವಿಶ್ವಾಸದ ಆಳು ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನದು ಘನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ. ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನು, ಪಟ್ಟಣಂಗಳ ತವರ್ಮನೆ ಶ್ರೀಮದನಾದಿ ಪಟ್ಟಣವೆನಿಸಿದ ಬಳ್ಳಿಗಾಮೆ(ಬಳಿಗ್ರಾಮ, ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ)ಯಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಿಕಾಮೋದ ಶಾಂತಿನಾಥ ತೀರ್ಥಂಕರರ ಬಸದಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದನು. ವರ್ಧಮಾನ ಮುನಿ, ದಿವಾಕರಣಂದಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮುನಿಚಂದ್ರ, ಮಾಘಣಂದಿ – ಇಂಥ ಆ ಕಾಲದ ಮಹಾ ಮಹಿಮರಾದ ಜಿನ ಮುನಿಗಳಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನು ದತ್ತಿಕೊಟ್ಟನು. ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನ ಗುರು ಪರಂಪರೆ ಶ್ರೀಮಂತ ವಾದದ್ದು : ಕವಿನಾಗಚಂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವರಿಗೇ ದೊರೆತಂಥ ಭಾಗ್ಯ ಪಡೆದವ ನಾಗಿದ್ದನು. ಈ ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪ ಭೂಪನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಧಿಕಾರಿಯೂ ತದ್ರಾಜ್ಯ ಸಮುದ್ಧರಣನೂ ಚತುರ ಕವಿಯೂ ಸರಸ್ವತೀ ಮುಖ ಮುಕುರನೂ ಕಾರ್ಯಧುರಂಧರನೂ ಮಂತ್ರ ನಿಧಾನನೂ ಜಿನ ಮತಾಂಭೋಜಿನೀ ರಾಜ ಹಂಸನೂ ಆಗಿದ್ದವನು ಈ ಶಿಕಾರಿಪುರ ಶಾಸನ ಕರ್ತೃವಾದ ಶಾಂತಿನಾಥ ಕವಿ.

ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನಾದ ಲಕ್ಷ್ಮಭೂಪನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಶಾಂತಿನಾಥ ಬಸದಿಗೆ ಈ ಶಾಂತಿನಾಥ ಕವಿಯೂ, ಆಶ್ರಯದಾತನ ಅನುಮತಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ದಾನದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟನು. ಹೀಗೆ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯದಾತನೂ ಆಗಿದ್ದ ಮಹಾವೀರ ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನು 'ಚಾಳುಕ್ಯರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಆಳು' ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈತನಿಗೆ 1066ರಲ್ಲಿಯೇ ವ(ಬ)ನವಾಸಿ ದೇಶವನ್ನು ಶಾಸನ ಬರೆದು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರ ಭುವನೈಕ ಮಲ್ಲನು, ತನ್ನ ತಂದೆ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲನು ಜಲ ಸಮಾಧಿಯಾಗಿ ಮರಣ ಹೊಂದಿದ್ದರಿಂದ, ಚಾಳುಕ್ಯಸಿಂಹಾಸನದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಾಭಿಷಿಕ್ತ ನಾದದ್ದು 1068ರಲ್ಲಿ. ಅದೇ ವರ್ಷ ತನ್ನ ಅಚ್ಚುಮೆಚ್ಚಿನ 'ಅಣುಗಾಳ್' (ಪ್ರೀತಿಯ ಮನುಷ್ಯ-ಬಂಟ) ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನಿಗೆ, ಅಣುಗವೃತ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ಸೇರಿ, ತನ್ನ ಮಹಾ ಮಂಡಲೇಶ್ವರವೃತ್ತಿಪದವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯ ಉಡುಗೊರೆಯಾಗಿ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ನೀಡಿ ಸಂಮಾನಿಸಿದನು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1068ರಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನಿಗೆ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನು ತನ್ನ ಮಹಾ ಮಂಡಲೇಶ್ವರ ವೃತ್ತಿಪದವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಧ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಗೌರವಿಸಿದು ದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ವೀಕ್ಷಿಸಿದ ಶಾಂತಿನಾಥ ಕವಿ ಅದನ್ನು ಶಿಕಾರಿಪುರದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಪರಾಮರ್ಶೆಗೆ ಉಚಿತವಾಗುವ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುವ ಒಂದು ವೃತ್ತ ಪದ್ಯವನ್ನು ಆ ಶಾಸನದಿಂದ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೇನೆ :

ಕಿಱಿಯಂ ವಿಕ್ರಮಗಂಗ ಭೂಪನೆನಗಾ ಪೆರ್ಮ್ಮಾಡಿ ದೇವಂಗೆ ನೇ
ಗ್ಗಿಱಿಯಂ ವೀರನೊಳಂಬ ದೇವನೆನಗಂ ಪೆರ್ಮ್ಮಾಡಿಗಂ ಸಿಂಗಿಗಂ
ಕಿಱಿಯೈನೆಂ ನಿನಗೆಲ್ಲರುಂ ಕಿಱಿಯರೆನ್ದಗ್ಗಳ್ಪಿ ಕಾರುಣ್ಯದಿಂ
ನೆಱಿಕೊಟ್ಟಂ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ ವೃತ್ತಿಪದಮಂ ಲಕ್ಷ್ಮಂಗೆ ಸೋಮೇಶ್ವರಂ ।

ಈ ಪದ್ಯದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ಭುವನೈಕ ಮಲ್ಲನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮ, ನಡುವಣ ತಮ್ಮ (ಮಧ್ಯಮ) ಯಾರೆಂಬುದು ಒಂದೊಂದು ವಿಶೇಷಣದೊಂದಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ತನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರು ಯಾರು, ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು (ಅರ) ಮನೆಯ ಹಿರಿಯಣ್ಣನಾದ ಭುವನೈಕ ಮಲ್ಲನು (ಉತ್ತಮ ಪುರುಷದಲ್ಲಿ) ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ : ನನಗಿಂತ (ಎನಗೆ) ಚಿಕ್ಕವನು (ಕಿಱಿಯಂ) ವಿಕ್ರಮಗಂಗ ಭೂಪ (ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯ vi.(ಆ ಪೆರ್ಮಾಡಿದೇವನಿಗೆ) ವಿಕ್ರಮಗಂಗ ಭೂಪ -ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯ vi) ಸ್ವಲ್ಪ ಚಿಕ್ಕವನು (ನೇಗ್ಗಿಱಿಯಂ) ವೀರನೊಳಂಬ ದೇವನು : ನನಗೂ (ಎನಗಂ) ವಿಕ್ರಮಗಂಗನಿಗೂ (ಪೆರ್ಮಾಡಿಗಂ) ಜಯಸಿಂಹನಿಗೂ (ಸಿಂಗಿಗಂ) ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನಾದ ನೀನು (ನೀಂ) ಚಿಕ್ಕವನಾಗಿದ್ದೀಯ (ಕಿಱಿಯೈ) : ನೀನು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಚಿಕ್ಕವನಾಗಿದ್ದರೂ ನಿನಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಚಿಕ್ಕವರೇ ಎಂದು ಅತಿಶಯಗೊಂಡು ನಿನಗೆ ವಾತ್ಸಲ್ಯ ತೋರಿರುವರು — ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಾರುಣ್ಯ ಭಾವದಿಂದ ಸೋಮೇಶ್ವರನು ಲಕ್ಷ್ಮನಿಗೆ ಸಮಗ್ರ ಗೌರವದ (ಪ್ರತಿ ಪತ್ತಿ) ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರ ವೃತ್ತಿಪದವನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು. ಈ ವೃತ್ತಿಪದದ ಪ್ರದಾನವಾದದ್ದು 1068ರಲ್ಲಿ.

ಆದರಿಂದ ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನದ ಕಾಲವನ್ನು 1070 ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಾಯಃ 1067ರಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ತತ್ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಇಮ್ಮಡಿ ಸೋಮೇಶ್ವರನು ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನಿಗೆ ಹೀಗೆ ನೀಡಿದ ವೃತ್ತಿಪದವೇ ಬೆಳ್ವಲ ಮುನ್ನೂಱು ಹಾಗೂ ಪುಲಿಗೆಱೆ ಮುನ್ನೂಱರ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರ ವೃತ್ತಿಪದ, ರಾಜ್ಯಪಾಲನಾಗಿ ಈ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಳುವ ಮಹಾ ಮನ್ನಣೆ. ಇಮ್ಮಡಿ ಸೋಮೇಶ್ವರನು ಇನ್ನೂ ಯುವರಾಜನಾಗಿರುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ 1049 ರಿಂದಲೂ ವೇಂಗೀ ಪುರವನ್ನೂ ಬೆಳ್ವಲ-ಪುಲಿಗೆರೆ ಆರು ನೂರನ್ನೂ ಆಳುವ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನಾಗಿದ್ದನು. ತನ್ನ ತಂದೆ ಆಹವಮಲ್ಲ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯ ಮಲ್ಲನು, ಚೋಳ ಕೊಂಕಣ ಲಾಟ ಕಳಿಂಗ ಪರಮಾರರ ವಿರುದ್ಧ ನಡಸಿದ ದೊಡ್ಡ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಮಗನಾದ ಈ ಭುವನೈಕ ಮಲ್ಲನೂ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಅಯ್ಯನ (ತಂದೆಯ)ಆನೆಯೆನಿಸಿದ್ದನು (ಅಮ್ಮನಗಂಧವಾರಣಂ). ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನಿಗೆ ಕಿರಿಯವನಾದ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನಿಗೆ-ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವ, ವಿಕ್ರಮ, ವಿಕ್ರಮಾಂಕ ವಿಕ್ರಮಾಂಕದೇವ, ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯ-ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಈ ಶಿಕಾರಿಪುರ ಶಾಸನವನ್ನು ಶಾಂತಿನಾಥಕವಿ 1068 ರಲ್ಲಿ ಬರೆದಾಗ ವಿಕ್ರಮನು ಇನ್ನೂ ಪಟ್ಟಕ್ಕಾಗಿ ಅಣ್ಣನ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದು ತಿರುಗಿಬಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ, ಅಣ್ಣನ ಗಂಧವಾರಣನಾಗಿದ್ದನು. ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರ ನಡುವೆ ಅಕ್ಕರೆ ಬತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗಷ್ಟೇ ಅಪ್ಪ ಸತ್ತು ಅಪ್ಪ (ಅಯ್ಯ/ ಅಮ್ಮ) ನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನು ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದನು.

ಮೇಲಿನ ಶಾಸನದ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಕ್ರಮನನ್ನು' ವಿಕ್ರಮಗಂಗ ಎಂದೂ 'ಪೆರ್ಮಾಡಿದೇವ' ಎಂದೂ ಕರೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ವಿಕ್ರಮನು ಗಂಗವಾಡಿ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಬಳಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಶಾಸನಗಳ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಹಲವಾರು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಹೆಸರು 'ಪೆರ್ಮಾಡಿದೇವ', ಈ ರಾಜ ಬಿರುದನ್ನು ಹೆಸರಾಗಿ ಹೊತ್ತಿರುವ ಹತ್ತಾರು ರಾಜರು ಸಾಮಂತರು ನಾಳ್ಪ್ರಭುಗಳು ಶಾಸನ ಲೋಕದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ : ಕೇವಲ ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳು ;

೧ ಹೊಯ್ಸಳ ನೃಪಕಾಮನಿಗೆ (೧೦೦೬) ಪೆರ್ಮಾನಡಿ–ಪೆರ್ಮಾಡಿ ಎಂದು ಹೆಸರಿತ್ತು.

೨ ಕಲಚೂರ್ಯ ಜೋಗಮನ ಮಗ ಪೆರ್ಮಾಡಿ ದೇವರಸ (೧೧೨೦-೧೧೪೬) ಈ (ಪೆ) ಹೆಮ್ಮಾಡಿಯರಸನ ಮಗನೇ ಬಿಜ್ಜಳರಾಯ

೩ ಚಟ್ಟಿಯದೇವನ ಮಗ ಜಯಕೇಶಿದೇವನ ಅಳಿಯ ಪೆರ್ಮಾಣ್ಣದೇವ [EI. XIII. P. 301. 1125 AD]

೪ ಗೋವೆಯ ಕದಂಬ ದೊರೆ ಜಯಕೇಶಿಯ ಒಬ್ಬ ಮಗ ಪೆರ್ಮಾಡಿ ರಾಜ (೧೧೪೭)

೫ ಆಹವಮಲ್ಲ ಸೋಮೇಶ್ವರನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಟ್ಟೂರ ನಾಳ್ಪ್ರಭುವಾಗಿ ಪೆರ್ಮಾಡಿ ಕೇಸಿಗಾವುಂಡನಿದ್ದನು

೬ ಗಂಗರದೊರೆ ಸತ್ಯವಾಕ್ಯ ಪೆರ್ಮಾನಡಿ [ಎ. ಕ. ೨. ಶ್ರಬೆ ೫೪೪, ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೮೪]

೭ ಗಂಗರ ನೀತಿಮಾರ್ಗ ಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿ [ಎಕ vii (1979) ಮಳವಳ್ಳಿ (ರಾವಂಗೂರು) ೧೫, ಪುಟ ೩೫೬. ಕ್ರಿ.ಶ. ೮–೯ನೆಯ ಶತಮಾನ]

೮ ಗಂಗಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿ ಇಮ್ಮಡಿ ಬೂತುಗ : [EI. XV. ಪುಟ ೩೨೭]

೯ ಪೆರ್ಮಾನಡಿ ಎಂಬ ರಾಜನು ಪಟ್ಟಾಭಿಷಿಕ್ತನಾದನು [ಎಕ. XI ಚಳ್ಳಕೆರೆ ೮, ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೧೦]

೧೦ ಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿ ಮಾರಸಿಂಗದೇವನಿಗೆ ಪಟ್ಟಂಗಟ್ಟಿದ ಪ್ರಥಮವರ್ಷದ ಶಾಸನವಿದೆ [ಎಕ VII, ನಾಗಮಂಗಲ ೧೨, ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೬೩]

೧೧ ಶ್ರೀಮಚ್ಚಾಳುಕ್ಯ ಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿದೇವ, ಈತನ ಮಗಳು ಪಂಪಾದೇವಿ [ಎಕ IV, ಹುಣಸೂರು ೫೦, ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೯೭]

೧೨ ಕಾದಂಬರ ಕಾಮಭೂಪ-ಚಟ್ಟಲದೇವಿಯರ ಮಗ ಕದಂಬ ನರೇಂದ್ರವೀರ ಪೆರ್ಮ್ಮಾಡಿದೇವ [JBBRAS. IX.P.310]

೧೩. ಗಂಗರಾಜ ಶ್ರೀಮತ್ ಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿಯು ಚೆಪಲ ಎಱೆಯಂಗ ಗಾವುಂಡನ ಮಗನಿಗೆ ಪೆರ್ಮ್ಮಾಡಿಪಟ್ಟಂಗಟ್ಟಲಾಗಿತ್ತು [IA.IV.P.103.890 A.D.]

ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಒಂಬತ್ತು ಮಾಹಿತಿಗಳು ಪೆರ್ಮಾಡಿದೇವ, ಪೆರ್ಮಾಡಿರಾಯ ಪೆರ್ಮಾನಡಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು (ಬಿರುದು) ಇರುವವರನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾತೆಂದರೆ ಈ ಪೆರ್ಮಾಡಿ (ರಾಯ–ದೇವ–ಪೆರ್ಮಾನಡಿ) ಹೆಸರು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಬಳಕೆಯಾದದ್ದು ಜೈನರಾಜ ಗಂಗ ದೊರೆಗಳಿಗೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಯಿತು. ಈಗ ತಿಳಿದುಬರುವಂತೆ ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಳವಳ್ಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ರಾವಂದೂರು ಗ್ರಾಮದ ನಡುವೆ ನೆಟ್ಟಿರುವ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲಿರುವ ತುಂಬು ತ್ರುಟಿತವಾದ ಶಾಸನದ 'ಶ್ರೀಮಾತು ನೀತಿ ಮಾರ್ಗ್ಗ ಪೆಮ್ಮಡಿ' ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ವಾಕ್ಯವೂ ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಪ್ರಯೋಗ : ಇದರ ಕಾಲ ನಿರ್ದೇಶನ ಭಾಗವು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ, ಇದರ ಲಿಪಿ ಬರೆಹದ ಆಧಾರದಿಂದ ಈ ಶಾಸನವು ಕ್ರಿ.ಶ. ೮–೯ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ಇತಿಹಾಸತಜ್ಞರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ; ಇದರಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ನೀತಿ ಮಾರ್ಗ್ಗ ಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿಯು ರಾಚಮಲ್ಲನ ತಂದೆಯಾದ ನೀತಿಮಾರ್ಗ್ಗ ಎಱೆಗಂಗನೆಂದು (೮೫೩-೮೧೧) ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ, 'ಘನತೆವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿ' (ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳು) ಎಂಬ ಗೌರವಾರ್ಥಕವಾಗಿ ರಾಜನಿಗೆ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಾಧಿಪತಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಈ ಪೆರ್ಮ್ಮಾಡಿ–ಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿ ಹೆಸರು ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದ್ದು. ಗಂಗರು ಎಱೆಯಪ್ಪ (ಎಱೆ ಅಪ್ಪೋರ್ = ಪ್ರಭು, ಒಡೆಯ) ಎಱೆಗಂಗೆ–ಎಂಬಂಥ ಅಚ್ಚ ಕನ್ನಡದ ಮೂಲ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅಂಕಿತ ನಾಮವಾಗಿ ಬಳಸಿದವರು, ಈ ಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿ ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ಗಂಗ ವಂಶದ ದೊರೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದು ಆದಮೇಲೆ, ಗಂಗರನ್ನು ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅನಂತರದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೂ ಪಟ್ಟಾಭಿಷಿಕ್ತರೂ ಇದನ್ನು ತಮ್ಮ ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸಿ ಬಳಸಿದರು. ಇಂಥದೊಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನೂ, ಗಂಗರ ರಾಜಾದರ್ಶಗಳನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಮೊದಲಿಗರು ಪಶ್ಚಿಮ ಚಾಳುಕ್ಯರು. ಗಂಗರ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿ ಅನಾಮತ್ತಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಚಾಳುಕ್ಯರು, ಗಂಗ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಅಸ್ತಂಗತವಾದಾಗ ಗಂಗರಲ್ಲಿದ್ದ ಜೈನ ಮುನಿಗಳನ್ನೂ ಜೈನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನೂ ಜೈನ ಕವಿಗಳನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಚಾಳುಕ್ಯ ಆಳ್ವಿಕೆ ಆಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು : ಅಜಿತಸೇನಾಚಾರ್ಯರು, ರನ್ನ ಕವಿ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಬಹುದು.

ಪೆರ್ಮಾಡಿ-ಪೆರ್ಮಾನಡಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ನಾನಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿದರ್ಶನಗಳೊಂದಿಗೆ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಇಷ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ "ರಾಜಧಾನಿ ಅಣ್ಣಿಗೆಱೆಯೊಳ್...ಪೆರ್ಮ್ಮಾಡಿಯ ಬಸದಿಯ ಪುರದ ಕೇರಿಯುಂ...ಪೊಸತಾಗೆ ಪಡಿಸಲಿಸಿ"-ಎಂದಿದೆ [BKI. I-i. 103. p. 101] ಈ ಪೆರ್ಮ್ಮಾಡಿ ಬಸದಿಯು ಗಂಗಪೆರ್ಮ್ಮಾಡಿ ಬೂತುಗನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಜಿನಾಲಯವೇ ಹೊರತು ವಿಕ್ರಮಗಂಗ ಭೂಪಪೆರ್ಮ್ಮಾಡಿಯಲ್ಲ. ಶಿಕಾರಿಪುರ ೧೩೬ನೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನಿಗೆ ವಿಕ್ರಮಗಂಗ ಮತ್ತು ಪೆರ್ಮ್ಮಾಡಿದೇವ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳು ರೂಢಿಗೆ ಬರಲು ಇಷ್ಟು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ. ಅಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಆತ ಗಂಗವಾಡಿ ೯೬೦೦೦ವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಆತ ಗಂಗರ ದೊರೆಗಳಂತೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸಿದನು.

ಶಾಂತಿನಾಥಕವಿಯ ಉದಾಹೃತ ಶಾಸನಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯ, ಜಯಸಿಂಹ-ಈ ಮೂವರು ಒಡಹುಟ್ಟಿದಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರೊಂದಿಗೆ ಇವರ ಭ್ರಾತೃವಾತ್ಸಲ್ಯ ಪಾತ್ರರಾದ ಇನ್ನಿಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿದ್ದು ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಆಗಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಉಳಿದ ಆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ವೀರನೊಳಂಬದೇವನು ಯಾರೆಂಬ ಪರಿಶೀಲನೆಯೂ ಅಗತ್ಯ. ಈಗಿನ ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆ (ಪೊನ್ನುಗುಂದ) ಹುನಗುಂದ ತಾಲೂಕು ಮರೋಳ (ಮರಪ್ರೋಳಲ) ಶಾಸನವು ನೊಳಂಬವಾಡಿ ಮತ್ತು ಕರಿವಿಡಿ-೩೦ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ನೊಳಂಬ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. [BKI.I-i.61]. ಕೋಲಾರ ತುಮಕೂರು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ [ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವ ಬೆಂಗಳೂರು ಹಾಸನ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಆಂಧ್ರದ ಅನಂತಪುರ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೆಲವು ಭಾಗ ಹಾಗೂ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಧರ್ಮಪುರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೆಲವು ಭಾಗ]- ಈ ಪ್ರದೇಶ ಸೇರಿ ಆದದ್ದು ನೊಳಂಬವಾಡಿ-೩೨೦೦೦. ಈಗ ಮಡಕಶಿರಾ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಹೇಮಾವತಿಯೂ (ಹೆಂಜೇರು) ಅನಂತರ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿ ತೀರದ ಕಂಪಿಲಿಯೂ ನೊಳಂಬರ ರಾಜಧಾನಿಗಳು. ಮೊದಲಿಗೆ ಗಂಗರ ಸಾಮಂತರಾಗಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದ ನೊಳಂಬರು ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಳುಕ್ಯರ ಸಾಮಂತರಾದರು. ತೈಲಪ, ಇರಿವಬೆಡಂಗ, ತ್ರೈಳೋಕ್ಯಮಲ್ಲ ಮತ್ತು ಭುವನೈಕಮಲ್ಲರಾಜರ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ನೊಳಂಬರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಚಾಳುಕ್ಯರ ಆಜ್ಞಾನುವರ್ತಿಗಳಾಗಿ ಅಚ್ಚುಮೆಚ್ಚಿನವರಾಗಿದ್ದರು.

ಹುನಗುಂದ ಶಾಸನೋಕ್ತನಾದ ನೊಳಂಬ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನು ಚಾಳುಕ್ಯರ ಇಱಿವಬೆಡಂಗ ಸತ್ಯಾಶ್ರಯನ (ಸತ್ತಿಗ) ಮಗಳು ಮಹಾದೇವಿಯನ್ನು

ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದನು. [SII.XI-i.61.1024 A.D] ಈ ಅಳಿಯತನಕ್ಕಾಗಿ ಮಾವನಾದ ಇಜಿವ ಬೆಡಂಗನು ತನ್ನ ಹೆಸರಿನ ಆದಿಭಾಗವಾದ 'ಇಜಿವ' ಎಂಬುದನ್ನು ಶಬ್ದ ಕಿರೀಟವಾಗಿಟ್ಟು ಪ್ರೀತಿ ಗೌರವ ತೋರಿಸಿದನು. ತಮ್ಮ ಹೆಸರು ಹೆಸರಿನ ಭಾಗವನ್ನು ತಮಗೆ ನಿಷ್ಠರಾದವರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಾರಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಇಜಿವ ನೊಳಂಬಾಧಿರಾ॥ ಘಟೆಯಂಕಕಾರನೂ (1010-1024) ಈ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನೂ ಭಾವ-ಭಾವಮೈದ ಆಗಿದ್ದರು. ಇವರಿಬ್ಬರ ಸಖ್ಯದಿಂದ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನಿಗೆ ಭಾವಗಂಧವಾರಣ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬರಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹು ದೆಂಬುದು ನನ್ನ ಊಹೆ. ನೊಳಂಬ ಪಲ್ಲವ ಪ್ರಮುಖನಾದ ಈ ಇಮ್ಮಡಿ ಇಜಿವ ನೊಳಂಬಾಧಿರಾಜನು ಮರೋಳದಲ್ಲಿನ ಜಿನಾಲಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಜೈನ ಯತಿಗಳಿಗೆ ಭೂದಾನವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದನು [Desai Dr. P. B. ; JSI (1957) p. 195]

ಶಾಂತಿನಾಥಕವಿ ವಿರಚಿತ ಶಿಕಾರಿಪುರ ಶಾಸನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವೀರ ನೊಳಂಬದೇವನು ಈ ಇಮ್ಮಡಿ ಇಜಿವ ನೊಳಂಬಾಧಿರಾಜ ಘಟೆಯಂಕಕಾರನೇ ಆಗಿರಬಹುದೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬರುವುದು ಸಹಜ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಕಾಲದ ತೊಡಕೂ ಇದೆ. ಶಾಂತಿನಾಥ ಕವಿಯ ಪದ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ವೀರ ನೊಳಂಬ ದೇವನು ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ ಮತ್ತು ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯ ಪೆರ್ಮಾಡಿದೇವನಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಚಿಕ್ಕವನು (ನೇರ್ಗಿಱಿಯಂ). ಶಿಕಾರಿಪುರ ಶಾಸನದ ಕಾಲ 1068, ಮರೋಳ ಶಾಸನದ ಕಾಲ 1024. ಅಂದರೆ 44 ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಇಜಿವ ನೊಳಂಬಾಧಿರಾಜನು ದೊಡ್ಡವನೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಂತಿನಾಥ ಕವಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ ವೀರ ನೊಳಂಬ ದೇವನು ಈ ಇಜಿವ ನೊಳಂಬನಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯ. ಇದೇ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ-ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯರ ಸಮಕಾಲಿಕನಾಗಿದ್ದು ಚಾಳುಕ್ಯರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ನಾಡುಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ನೊಳಂಬದೇವನಿದ್ದಾನೆ. ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನ ತಂದೆಯಾದ ಆಹವಮಲ್ಲ ತ್ರೈಳೋಕ್ಯಮಲ್ಲ ಸೋಮೇಶ್ವರ। ರಾಜನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಿ ಆಳುತ್ತಿರುವ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ 'ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲ ನನ್ನಿ ನೊಳಂಬ ಇಮ್ಮಡಿ ಪಲ್ಲವ ಪೆರ್ಮಾನಡಿ'ಯು (1044-1054) ಕೋಗಳಿ-500, ಕಣೆಯಕಲ್ಲು-300, ಕದಂಬಳಿಗೆ-1000, ಬಲ್ಲಕುಂದೆ-300, ಕುಡಿಹರವಿ-70 ಈ ನಾಡುಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. [SII.IX-i.118.1957 A.D.] ತನ್ನ ಪ್ರಭುನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಈತನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಪಾತ್ರನಾಗಿದ್ದನು. ಜಗದೇಕಮಲ್ಲ ಇರ್ಮಡಿ ನೊಳಂಬ ಪಲ್ಲವ ಪೆರ್ಮಾನಡಿಯು (1037-1044) ತರುವಾಯ ನೊಳಂಬವಾಡಿ-32000ಕ್ಕೆ ಈ ನನ್ನಿ ನೊಳಂಬನನ್ನು ಅಧಿಪತಿಯಾಗಿ ಸಿಂಹಾಸನ ಹತ್ತಿಸಿದವನೇ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲ [SII.IX-i. No. 98, 1944 A.D.] ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲನು ತನ್ನ ಮೂವರು ಮಕ್ಕಳ ಜತೆಗೆ ಈ ನನ್ನಿನೊಳಂಬನನ್ನೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮಗನೆಂದು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನು. ಆ ಪುತ್ರವಾತ್ಸಲ್ಯದ ಎರಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಹೆಸರಿನ ಆದಿಭಾಗವನ್ನು ಇವನ ಹೆಸರಿಗೆ

ಸೇರಿಸಲು ಅನುಮತಿಯಿತ್ತನು. ಅದರ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ನನ್ನಿನೊಳಂಬದೇವನು 'ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲ ನನ್ನಿನೊಳಂಬ ॥ ಪಲ್ಲವ ಪೆರ್ಮಾಡಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಪಡೆದನು.

ಚಾಳುಕ್ಯರಿಗೂ ಚೋಳರಿಗೂ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಬದ್ದ ವೈರಬೆಳೆದು ಬಂದಿತ್ತು : ಇದು ಗಂಗರ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಬಂದ ಯುದ್ಧ ಬಳುವಳಿ. ಗಂಗರ ಪೋಷಕರು. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೇ ಚಾಳುಕ್ಯರು. ಚಾಳುಕ್ಯರ ನೈರಂತರ್ಯವೇ ಹೊಯ್ಸಳರು ರಾಜರು-ರಾಜ್ಯ ಬೇರೆಯಾದರೂ ದಾರಿ ಗುರಿ ಆದರ್ಶಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಜಿನಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ಸಾಗಿತ್ತು. ತ್ರೈಲೋಕ್ಯ ಮಲ್ಲನ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಯುದ್ಧಗಳು ನಡೆದೇ ಇದ್ದುವು. 1053-ರಲ್ಲಿ54 ಕೊಪ್ಪಳ (ಕೊಪಣ-ಕೊಪ್ಪಂ) ದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಚಾಳುಕ್ಯರು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಗೆದ್ದರೂ ಈ ವಿಜಯದ ರೂವಾರಿಯಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ ಈ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲ ನನ್ನಿನೊಳಂಬ ಇಮ್ಮಡಿ ಪಲ್ಲವ ಪೆರ್ಮಾನಡಿ'ಯು ಹತನಾದನು. ವೀರ ಮರಣದಿಂದ. ವೀರ ನೊಳಂಬನೆನಿಸಿದನು [SII.III-i. ಮಣಿಮಂಗಲಂ ಶಾಸನ No. 29. 1054 A.D.]. ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲ ಚಕ್ರಿಗೆ ಒಡಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರೀತಿಯ ತಮ್ಮನಾದ (ತತ್ ಪ್ರಿಯಾನುಜಂ) ಕುಮಾರ ಜಯಸಿಂಗ (ಹ) ದೇವನೂ (ಜಗದೇಕ ಮಲ್ಲ॥) ಸಹ ತನ್ನ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಇಂಥ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ನನ್ನಿನೊಳಂಬ ಮತ್ತು ಭುವನೈಕಮಲ್ಲರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗಿದ್ದನು [SII. Ix-I. No. 101] ಸಮರೈಕಮಲ್ಲ ದೇವನಾದ ಈ ಕುಮಾರ ಜಯಸಿಂಗ ದೇವನು ಬನ್ನಿಗೋಳದ ರಾಜ್ಯಪಾಲನಾಗಿದ್ದನು. (EI. XXXV, Pp. 37-39. 1046 A. D.] ಆದರೆ ಕೊಪ್ಪಳ (ಕೊಪ್ಪಂ)ದಲ್ಲಿ ೧೦೫೩–೧೦೫೪ರಲ್ಲಿ ಚೋಳರೊಂದಿಗೆ ನಡೆದ ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ, ನನ್ನಿನೊಳಂಬನಂತೆ, ಈ ಕುಮಾರ ಜಯಸಿಂಹನೂ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟನು [SII. III-I. P.60.].

ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿರುವ ಶಾಂತಿನಾಥ ಕವಿಯ ಶಿಕಾರಿಪುರ ಶಾಸನೋಕ್ತನಾದ ವೀರನೊಳಂಬ ದೇವನು ಈ ನನ್ನಿನೊಳಂಬ ದೇವನೆಂದು ನಿರ್ವಾಸಿಸಬಹುದೆ (.) ಈ ವೀರ ನನ್ನಿನೊಳಂಬದೇವನನ್ನು ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲ ಚಕ್ರಿಯ ಮಕ್ಕಳಾದ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ ವಿಕ್ರಮಾಂಕಗಂಗ ಪೆರ್ಮಾಡಿ ಮತ್ತು ಜಯಸಿಂಹರು ತಮ್ಮ ಸೋದರನಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಶಾಂತಿನಾಂಥ ಕವಿಯ ಶಾಸನ ಪದ್ಯದಿಂದ ಖಚಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆ (.)–ಇದು ವಿಚಾರಣೀಯ. ಶಾಂತಿನಾಥನು ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಬರೆದಾಗ ವೀರನೊಳಂಬ ದೇವನು ವೀರ ಮರಣ ವನ್ನಪ್ಪಿ ಆಗಲೇ ೧೪ ವರ್ಷಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಅಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಶಾಂತಿನಾಥನ ಪದ್ಯೋಕ್ತರಾದವರೆಲ್ಲ ಆ ಶಾಸನ ಬರೆದ ೧೬೦೮ ರಲ್ಲಿ ಜೀವತರಾಗಿದ್ದವರೇ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವಾಗ, ಜೀವಂತರ ನಡುವೆ ಈ ದಿವಂಗತ ನನ್ನಿನೊಳಂಬನನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆಯೊ ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವೀರನೊಳಂಬ ದೇವನನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆಯೊ ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಕಾಡುತ್ತದೆ.

ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ ನೊಳಂಬ ಕುಲದ ರಾಣಿಯೊಬ್ಬಳಿದ್ದು ಆಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗನೇ 'ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲ ನೊಳಂಬ ಪಲ್ಲವ ಪೆರ್ಮಾನಡಿ ಜಯಸಿಂಹ ದೇವ' (ಜಯಸಿಂಹ IV) ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ [B. L. Rice., Mysore and coorg from inscriptions (1969), p 58]. ಈ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲನೊಳಂಬ ಪೆರ್ಮಾನಡಿ ಜಯಸಿಂಹ ದೇವನು ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ, ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯ—ಇವರಿಬ್ಬರಿಗಿಂತ ಚಿಕ್ಕವನಾಗಿದ್ದನೆಂದೂ ಸಹ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ, ಈತನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೮೨ ರ ವರೆಗೆ ಜೀವಿಸಿದ್ದನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ತ್ರೈಳೋಕ್ಯಮಲ್ಲನೊಳಂಬ—ಪಲ್ಲವ ಪೆರ್ಮ್ಮಾಡಿ ಜಯಸಿಂಗ ದೇವನು [ಬೆಳ್ವಲ-200 ಪುಲಿಗೆಱೆ-200] ಎರಡುಱು ನೂಱುಮಂ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು [EI· XVI. No. 24. P. 332] ನೊಳಂಬಾಧೀಶ್ವರ ಸಿಂಗಿದೇವ [SII. IX. 220. Pp. 13–18] ತ್ರೈಳೋಕ್ಯಮಲ್ಲವೀರನೊಳಂಬ ಪಲ್ಲವ ಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿ ಜಯಸಿಂಹದೇವನು ಎರಡಱುನೂಱನ್ನು 1081ರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು [EI. XVI. No. 9b ಲಕ್ಷೇಶ್ವರ 1081 A.D.] ಈ ತ್ರೈಳೋಕ್ಯಮಲ್ಲ ನನ್ನಿನೊಳಂಬಾಧಿರಾಜನಿಗೆ ಪಟ್ಟಬದ್ಧ ಮಾಡದ್ದು ಶಕ ೯೬೬ನೆಯ ತಾರಣ ಸಂವತ್ಸರದ ವೈಶಾಖ ಶುದ್ಧ ಪಂಚಮಿ ಬೃಹಸ್ಪತಿವಾರ [5–4–1044] : ಅಂದರೆ 1044 ರಿಂದ 1081 ರವರೆಗೆ 37 ವರ್ಷ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಶಾಂತಿನಾಥ ಕವಿಯ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಉಳಿದವರೆಲ್ಲ ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರೇ ಆಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ವೀರನೊಳಂಬದೇವನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲದೇವ ಚಕ್ರಿಯ ಸ್ವಂತ ಮಗನೇ ಆದ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲನೊಳಂಬ ಪಲ್ಲವ ಪೆರ್ಮಾನಡಿ ಜಯಸಿಂಹ ದೇವನೆಂದೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಾಗ ಶಾಂತಿನಾಥ ಕವಿಯ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಆಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನಾದ ನನಗೆ ಚಿಕ್ಕವನು ವಿಕ್ರಮಗಂಗನು, ಅವನಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಚಿಕ್ಕವನು ವೀರನೊಳಂಬ ದೇವನು ; ನನಗಿಂತಲೂ ವಿಕ್ರಮಗಂಗ ಪೆರ್ಮಾಡಿ ಗಿಂತಲೂ, ವೀರನೊಳಂಬ ಜಯಸಿಂಹನಿಗಿಂತಲೂ (ಸಿಂಗಿಗಂ) ನೀನು ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನು ಚಿಕ್ಕವನಾಗಿದ್ದೀಯೆ—ಎಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಿಂಗಿಗಂ ಎಂಬುದು 'ವೀರನೊಳಂಬದೇವ ಜಯಸಿಂಹನಿಗೆ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಶಿಕಾರಿಪುರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿರುವ ಇನ್ನೆರಡು ಅಪೂರ್ವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಾಹಿತ ಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು:1. ಪ್ರೌಢಕವಿಯಾದ ಶಾಂತಿನಾಥನು ಚಮತ್ಕಾರವನ್ನು ಅಡಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಲಾದ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ, ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪರು ವಿವಿಧ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಆಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಧ್ವನ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನು ಬೀಳಾಸುವೃತ್ತಿ/ಬೀಳವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು [BKI. I—i. 84. 1049 A.D]. ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನು ಕುಮಾರ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ

ಯುವರಾಜನಾಗಿ ಗಂಗವಾಡಿ ತೊಂಬತ್ತಱುಸಾಸಿರ ನಾಡನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. [SII. IX—i 118 1057 A D.] ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನು ಅಣುಗವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. [ಶಿಕಾರಿಪುರ ಶಾಸನ : ಪೂರ್ವೋಕ್ತ]. ವೀರನೊಳಂಬ ಸಿಂಗಿಗನೂ ಕುಮಾರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತರ್ದವಾಡಿ ನಾಡನ್ನು ಮಾಂಡಲಿಕನಾಗಿಯೂ ನೊಳಂಬ ಸಿಂದವಾಡಿಯ ಪ್ರಭುವಾಗಿಯೂ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಇವರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಚಿಕ್ಕವನು ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನು. ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರ ನಾಗಿದ್ದ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ ಸೋಮೇಶ್ವರನು ೧೦೬೮ರಲ್ಲಿ ತಾನು ಪಟ್ಟಾಭಿಷಿಕ್ತನಾದಾಗ ತನ್ನ ಈ ವೃತ್ತಿ ಪದವನ್ನು ಹಸ್ತಾಂತರಗೊಳಿಸಿದನು. ನೆತ್ತರನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಒಡ ಹುಟ್ಟಿದವರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಚಿಕ್ಕ ತಮ್ಮನೊ ಎಂಬಂತೆ ಇದ್ದ ಅಣುಗಾಳು ಲಕ್ಷ್ಮನೃಪನಿಗೆ ತಾನು ಸುಮಾರು ಎರಡು ದಶಕ ಕಾಲ ಹೊಂದಿದ್ದ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ ವೃತ್ತಿ ಪದವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಧಾರೆಯೆರೆದು ಕೊಟ್ಟನು. ತನ್ನ ತಂದೆ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲನು ಲಕ್ಷ್ಮನಿಗೆ ತೋರಿದ್ದ ರಾಜ ಕೃಪೆಯನ್ನು ಇತೋಪ್ಯತಿಶಯವಾಗಿ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನೂ ಮುಂದುವರಿಸಿದನು. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನದ ಕಾಲವನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರ ವೃತ್ತಿ ಪದವನ್ನು ೧೦೬೮ರಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನವು ಮುಂಚಿತವಾಗಿ, ಎಷ್ಟೇ ಗರಿಷ್ಠ ಅವಧಿಯೆನಿಸಿದರೂ ೧೦೬೭ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ರಚಿತವಾಗಿರ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇಕು. 2. ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲ ಸೋಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಒಟ್ಟು ನಾಲ್ವರು ಮಕ್ಕಳು: ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ ಸೋಮೇಶ್ವರ II, ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯ VI, ನೊಳಂಬಾಧೀಶ್ವರ ಸಿಂಗಿದೇವ (ಜಯಸಿಂಹ IV) ಮತ್ತು ಕೀರ್ತಿವರ್ಮ [i.EI.XXXV.P.253.1051A.D.:ii.SII IX. No.220Pp.13-18] ಗೋವೈದ್ಯವೆಂಬ ತನ್ನ ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿ ವರ್ಮನು ತಾನು ಚಾಳುಕ್ಯ ಸೋಮೇಶ್ವರನ ಮಗನೆಂದೂ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನ ತಮ್ಮ ನೆಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ : ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಕವಿಯೂ ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಶಾಸನಗಳೂ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿವೆ. [ಎನ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣರಾವ್, ಕವಿಕೀರ್ತಿವರ್ಮ, 'ಕ. ಸಾ. ಪ. ಪ' 28-1]. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿದ್ದೂ ಶಾಂತಿನಾಥ ಕವಿಯ ಶಿಕಾರಿಪುರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ, ಒಂದು ರಾಜಕುಟುಂಬದ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ, ಒಡಹುಟ್ಟಿದ ಒಬ್ಬ ತಮ್ಮನನ್ನೇ ಕೈಬಿಟ್ಟದ್ದೇಕೆ ಎಂಬುದು ಚಿಂತನೀಯ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಈ ಮೌನವನ್ನು ಸ್ಫೋಟಿಸಲು ತಕ್ಕ ಆಧಾರಗಳು ದೊರೆತಾವು.

ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನದ ಇನ್ನೆರಡು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅ) ಈ ಶಾಸನ ದಲ್ಲಿ 'ರಾಜಧಾನಿಯಣ್ಣಿಗೆಱೆಯೊಳ್ ಚೋಳಂಗೊಂಡ ಶ್ರೀಮತ್ತ್ರೈಪುರುಷದೇವ ಸಾಲೆಯಂ' (ಸಾಲು ೧೩ ರಿಂದ ೧೫) ಧವಳಿತೋತ್ತುಂಗ ಮಾಗೆ ಮಾಡಿಸಿದ.

ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಇದು ಚಾಳುಕ್ಯರ ಸೈನ್ಯವು ತಮ್ಮ ಹಗೆಗಳಾದ ಚೋಳರನ್ನು ೧೦೫೪ರಲ್ಲಿ ಕೊಪ್ಪಳ (ಕೊಪ್ಪಂ) ಮಹಾ ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸಿ ಚೋಳರ ರಾಜಾಧಿರಾಜನನ್ನು ಕೊಂದು ಪಡೆದ ವಿಜಯದ ಸ್ಮರಣೆಗಾಗಿ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯ ಮಲ್ಲನು ಅಣ್ಣಿಗೆರೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ತ್ರೈಪುರುಷ ದೇವಾಲಯ—ಆದರಿಂದಾಗಿ ಈ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ 'ಚೋಳಂಗೊಂಡ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ : ಈ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದು ೧೦೫೪ರಲ್ಲಿ. ತನ್ನ ತಂದೆ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಮಗ ಮಹಾ ಮಂಡಲೇಶ್ವರ ಭುವನೈಕ ಮಲ್ಲನು ಮತ್ತೆ ಸುಣ್ಣಬಣ್ಣ ಸಾರಣೆ ಕಾರಣೆಗಳಿಂದ ಬೆಳ್ಳಗೆ ಹೊಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿಸಿದ್ದು ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಾದಮೇಲೆಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಂದ ವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನವು ಮುಳುಗುಂದ, ಯಲಿಸಿರೂರ ಶಾಸನಗಳು ರಚಿತವಾದ ಮೇಲೆ ಬರೆಯಲಾಗಿರುವ ಶಾಸನವೆಂದು ಆತಂಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ದೃಢಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನಕ್ಕೆ ಈಗ ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ೧೦೭೦ ಎಂಬ ಕಾಲ ನಿರ್ದೇಶನ ವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಅದರ ಕಾಲ ೧೦೫೪ರ ಅನಂತರ ಮತ್ತು ೧೦೬೮ ಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಎಂದು ನಿಶ್ಚೈಸಬಹುದು; ಪ್ರಾಯಃ ನಂದವಾಡಿಗೆಯ ಶಾಸನವು ಕ್ರಿ.ಶ. 1065ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದು.

ಅ) ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲನ ಮಡದಿ (ತತು ಪ್ರಿಯಾಂಗನೆ) ಪಿರಿಯರಸಿ ಮೈಳಲ ಮಹಾದೇವಿಯನ್ನು 'ದಾನಚಿನ್ತಾಮಣಿ' (ಸಾಲು ೧೬) ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿರುವುದು ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾಗಿದೆ. ಮೈಳಲ ದೇವಿಯು ಮಹಾರಾಣಿ, ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆ ಪ್ರಜೆ. ನಾಡನ್ನು ಆಳುವ ರಾಣಿಯನ್ನು ಪ್ರಜೆ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಿದೆ :

i. ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲನ ತಂದೆ ತಾತಂದಿರಾದ ತೈಲಪ॥ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಾಶ್ರಯ (ಸತ್ತಿಗ)ರಿಂದ ದಾನಚಿಂತಾಮಣಿಯು ಪೂಜಿತಳಾಗಿದ್ದಳು [BKI.1-i. No. 52; SII.XI-i. Pp. 39–43]

ii. ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯು ತಂದೆ. ದೊಡ್ಡಪ್ಪ. ತಾತ. ಮಾವ ಮೊದಲಾದ ಹಿರಿಯರೂ, ಗಂಡ ಮತ್ತು ಮಗನೂ ಈ ಚಾಳುಕ್ಯರಾಜ್ಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಸಂವರ್ಧನೆಗಾಗಿ, ಶ್ರಮಿಸಿ ಜೀವ ತೆತ್ತಿದ್ದರು. [ಪೊನ್ನ: ಶಾಂತಿ ಪುರಾಣಂ ಮತ್ತು ರನ್ನ: ಅಜಿತ ಪುರಾಣಂ]

iii. ತೈಲಪ॥ ಚಕ್ರಿಯು ದಾನಚಿಂತಾಮಣಿ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯ ಮನೆಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬಂದು ರಾಜಗೌರವಾದಿಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿ ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗಿದ್ದನು. [ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳು]

iv. ಸ್ವತಃ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯೇ ಚಾಲುಕ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಕಷ್ಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೆರವಿಗೆ ನಿಂತು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಿದ್ದಳು.

v. ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಇಡೀ ಮನೆತನದ ಋಣಭಾರದಿಂದ ಚಾಳುಕ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಜಗ್ಗುತ್ತಿತ್ತು [ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ. ಪೀಠಿಕೆ, ಪೊನ್ನನ ಶಾಂತಿ ಪುರಾಣಂ (೧೯೮೧) ಪುಟ ೩೯ ರಿಂದ ೫೯]

ಅಂಥ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಮನೆತನದ ಸಾಧ್ವಿಮಣಿ ದಾನಚಿಂತಾಮಣಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆ ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಪಟ್ಟಮಹಿಷಿ ಮೈಳಲದೇವಿಯನ್ನು ತುಲನೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಂದರೆ ದಾನ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರ್ಯಶುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಉನ್ನತ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ದಾನಚಿಂತಾಮಣಿ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವ ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ ಉದ್ಘಾಟನೆಯಾಗಿರುವುದೇ ಈ ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನದಿಂದ: ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳು : 1. ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನ, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೬೩. 2. EI.XV. p. 101. 1084 AD 3. JS1, p. 229, 1094 A.D. 4. EC. 2, ಶ್ರಬೆ 132-1123 A.D. 5. EC. 2. ಶ್ರಬೆ. 384, 1135 A.D. 6. EC. IV. Ng. 94. 1142 A.D. 7. EC. VIII. Ng. 37 1147 A.D. 8. EC. 2. ಶ್ರಬೆ. 73. 1118 A.D. 9 EC. 2. ಶ್ರಬೆ. 124. 1182 A.D. 10. EC. VIII. ಸಾಗರ 159, ಸೊರಬ 140, ಸೊರಬ 345—ಇತ್ಯಾದಿ.

ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವ ಅಂಶಗಳು :

೧. ನಂದವಾಡಿಗೆ, ಹೊಂಬಳ, ಯಲಿ-ಸಿರೂರ, ಮುಳುಗುಂದ—ಈ ಶಾಸನಗಳು ಸಮಾನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳ ತ್ರುಟಿತ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಬಹುದು.

೨. ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನೋಕ್ತನಾದ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನು ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಳುಕ್ಯರ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ ಇಮ್ಮಡಿ ಸೋಮೇಶ್ವರನೇ ಎಂದು ಈ ಮೂರು ಶಾಸನಗಳ ಮತ್ತು ಇತರ ಅಂತರ-ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಸ್ಥಿರಪಡುತ್ತದೆ.

೩. ಅಮ್ಮನ ಗಂಧವಾರಣಂ, ಭಾವನ ಗಂಧವಾರಣಂ, ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರ —ಇವಿಷ್ಟು ಪಶ್ಚಿಮ ಚಾಳುಕ್ಯರ ಭುವನೈಕ ಮಲ್ಲನ ಹೆಸರು/ಬಿರುದು ಆಗಿವೆ: ಇದು ಚಾಲುಕ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ನೆರವಾಗುವ ಹೊಸ ಮಾಹಿತಿ.

೪. ಅಮ್ಮನ ಗಂಧವಾರಣನೆಂಬ ಬಿರುದು ಇಮ್ಮಡಿ ತೈಲಪನ ಮಗನಾದ ಸತ್ಯಾಶ್ರಯ ಇರಿವ ಬೆಡಂಗನಿಗೇ ಅಲ್ಲದೆ ತ್ರೈಳೋಕ್ಯಮಲ್ಲನ ಮಗ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲನಿಗೂ ಇದೆ.

೫. ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನೋಕ್ತವಾದ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನೂ ಭಾವನಗಂಧ ವಾರಣನೂ ಅಜ್ಞಾತರಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ ಈಗ ಜ್ಞಾತವಾಗಿ ಭುವನೈಕ ಮಲ್ಲನೇ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ತಿಳಿದುಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು :

ಅ. ಆತನ ಬಹುಮುಖ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರಿಚಯ

ಆ. ಆತನ ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿ

ಇ. ತಂದೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟಿದ್ದ ಭಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠೆ.

ಈ. ಆತನ ಪರಾಕ್ರಮದ ಅದ್ಭುತ ವರ್ಣನೆ

ಉ. ಆತ ಅಸಮರ್ಥನಾಗಿದ್ದನೆಂಬ ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆಯ ನಿವಾರಣೆ

೬. ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನದ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಮತ್ತು ಭುವನೈಕ ಮಲ್ಲನ ತಮ್ಮಂದಿರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಶಿಕಾರಿಪುರದ ಶಾಸನವೂ ನೆರವಾಗಿದೆ.

೭. ದಾನಚಿಂತಾಮಣಿ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯ ಬಿರುದನ್ನು ಚಾಳುಕ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲನ ಪಿರಿಯರಸಿ ಮೈಳಾದೇವಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಿರು ವುದು ಗಮನಾರ್ಹ : ಈ ಬಗೆಯ ಹೋಲಿಕೆಗಳ ಮುಂದಿನ ಶಾಸನ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ನಂದವಾಡಿಗೆ ಶಾಸನವೇ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದು—ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ

೮. ಈ ಬಗೆಯ ಹಲವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಂದವಾಡಿಗೆಯ ಶಾಸನವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಲಂಬಾಣಿ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಅವರ ತಾಂಡಗಳು

ಹರಿಲಾಲ್ ಕೆ. ಪವಾರ

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಜನಪದ ವೃಂದಗಳಲ್ಲಿ ಲಂಬಾಣಿಗರದೂ ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯ ವೃಂದ. ಇವರನ್ನು ಲಂಬಾಣಿ, ಲಮಾಣಿ, ಲಂಬಾಡಾ, ಬಂಜಾರಾ, ಬಣಜಾರಾ, ಸುಖಾಲಿ, ಸುಗಾಲಿ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಬಂಜಾರಾ' ಅಥವಾ 'ಲಂಬಾಣಿ' ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಿ ಪದಗಳಾಗಿರದೆ ಅವು ಅವರ ಕುಲವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಬಂದ ಪದಗಳಾಗಿವೆ.

ಲಂಬಾಣಿಗರು ಮೂಲತಃ ಅಲೆಮಾರಿ ಗುಂಪಿನವರಾಗಿದ್ದು, ಮೊದಮೊದಲು ಬೇಕೆಂದಾಗ ಮಡಚಿಟ್ಟು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬಹುದಾದ ಹೆಣೆದ ಕಡ್ಡಿ ಚಾಪೆ ಈಚಲು ಚಾಪೆಯ ಗುಡಿಸಲು, ಕಾಲಾನಂತರ ಬಟ್ಟೆಯ ಡೇರೆಗಳನ್ನು ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ತಮ್ಮ ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕ ವಾಸಸ್ಥಳಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಾಲ ಬದಲಾದಂತೆ ಇವರು ಎಂಟ್ಟತ್ತು ಗುಡಿಸಲುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸಮಾಡುತ್ತ 'ತಾಂಡಾ'ಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣರಾದರು.

ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಲಂಬಾಣಿಗರು ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಇತಿಹಾಸದ ಪುಟಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.[1] ಈ ಗುಂಪಿನವರು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳವರು.

---

1. "ಆಗಸ್ಟ್ 23 ರಂದು ನನಗೆ ಒಂದು 'ತಾಂಡಾ' (Tanda) ಅಂದರೆ ಎತ್ತುಗಳ 'ಬಣಜಾರ' ಸಿಕ್ಕಿತು. ಈ ತಾಂಡಾದಲ್ಲಿ 14,000 ಎತ್ತುಗಳಿದ್ದುವು. ಗೋಧಿ, ಅಕ್ಕಿ ಮುಂತಾದ ದವಸಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದ್ದರು. ಒಂದೊಂದು ಎತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ನಾಲ್ಕು ದೊಡ್ಡ ಮೂಟೆಗಳ ಹೇರು ಇತ್ತು. ಇವೆಲ್ಲಾ ಆಗ್ರಾಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದುವು. ಈ ಬಣಜಾರರು ತಮ್ಮ ಸಂತತಿ ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನು ಸರಂಜಾಮುಗಳ ಸಮೇತ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಒಂದು ಕಡೆ ನಿಲ್ಲದೆ ಊರಿಂದೂರಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಎತ್ತುಗಳು ಅವರದೇ. ಈ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವರ್ತಕರು ಬಾಡಿಗೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬಹುತೇಕ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗಿಸಿ, ಮಾರಾಟ ಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಬಹುದಾದ ಉಪ್ಪು, ಬೆಲ್ಲ, ಬೆಣ್ಣೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕೊಂಡು ತರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಒಂದು ತಂಡದಲ್ಲಿ 600 ರಿಂದ 700 ಗಂಡಸರು ಹೆಂಗಸರು ಮಕ್ಕಳು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಹೆಂಗಸರೂ ಗಂಡಸರೂ ಗಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಾದ ಜನ. ಸಂದರ್ಭ ಬಂದರೆ ಹೆಂಗಸರೂ ಗಂಡಸರಂತೆ ಹೋರಾಡಬಲ್ಲರು. ದಿನಾ ತಂಪು ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆರೇಳು ಮೈಲಿಗಳಂತೆ ದಾರಿ ಸಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಂಗಿದಾಗ ಹೇರನ್ನು ಇಳಿಸಿ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಮೇಯಲು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ". ಎಚ್. ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡ, ಪ್ರವಾಸಿ ಕಂಡ ಇಂಡಿಯಾ, ಸಂಪುಟ ನಾಲ್ಕು 1972, ಪುಟ 306.

ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ದೇಶದ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಿ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಪ್ರತಿನಿತ್ಯವೂ ಬೇಕಾಗುವ ಜೀವನಾವಶ್ಯಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸೇವೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದಂಥ ವಿಶಾಲ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಈ ವೃಂದದ ಜನರ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂದು ಇವರು ಭಾರಿ ಪ್ರಮಾಣದ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ದವಸಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಗಿಸುವುದಾಗಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಲಂಬಾಣಿಗರು ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವೆಂದು ತೋರಿಬಂದ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಃ ತಾವೇ ತಯಾರಿಸಿರುವ ಗೋಣಿಯ ಚೀಲಗಳಲ್ಲಿ ಉಪ್ಪು, ಸಾಂಬಾರ ಪದಾರ್ಥ, ದವಸಧಾನ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ದನಕರುಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಿಕೊಂಡು ತುಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗಿಸಿ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ಉಪಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದು, ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ 'ತಾಂಡಾ'ಗಳಿಗೆ ಮರಳುವುದು, ಹೀಗೆ ಅಲೆಮಾರಿಯಿಂದ ಅರೆ ಅಲೆಮಾರಿಯಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಕೆಲಕಾಲ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಬೇರೂರುತ್ತ, ಅಲ್ಲಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ಡೇರೆಗಳನ್ನು ಕೀಳುತ್ತ ಮುಂದುವರೆದ ಲಂಬಾಣಿಗರು ಹಾಗು ಹೀಗೂ ತಮ್ಮ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತ ಬದುಕಿ ಬಂದರು. ಇದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ಲಂಬಾಣಿ ವೃಂದದ ಜೀವನ ವಿಧಾನ.

'ತಾಂಡೆ' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ—ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ಬೀಡು ; ಪಾಳೆಯ, ಗುಂಪು : ಸಮೂಹ ಎಂಬ ಅರ್ಥಕೊಡಲಾಗಿದೆ. 'ತಾಂಡಾ' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ. "ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಎತ್ತಿನ ಜಾತ (ಗುಂಪು)ನವರು ಒಂದು ಟೋಳಿ, ಅದಕ್ಕೆ 'ತಾಂಡಾ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಎತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಬೀಡಾರ ಹೇರಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗ ಜನರು ಬಂಜಾರಾರ 'ತಾಂಡಾ' ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು...ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ 'ತಾಂಡಾ'ದವರು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ಇವರ 'ತಾಂಡಾ'ವು ದೊಡ್ಡ ಸೈನ್ಯದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿತ್ತು"[2]

ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಲಂಬಾಣಿಗರು ತಮ್ಮ ದನಕರುಗಳ ಮೇಲೆ 'ಬಿಡಾರ'ವನ್ನು ಹೇರಿಕೊಂಡು, ತಂಡೋಪತಂಡವಾಗಿ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗ ವಲಸೆ ಹೋಗುವುದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಪ್ರಾಯಶಃ ತಾಂಡಾ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದವು ತಂಡ-ತಂಡ್ಯ-ತಾಂಡೆ = ತಾಂಡಾ ಎಂದಾಗಿರಬೇಕು.

2. ಬಂಜಾರಾ ಸಮಾಜೀರ ಮೂಳ ವ ಇತಿಹಾಸ ಆಣಿ ಸಿಖ್ಖ ಧರ್ಮೇತಿ ಸಂಬಂಧ, ಪುಟ 7.

ನಾಗರಿಕತೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗ ವಿಕಾಸದ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಲಂಬಾಣಿ ಜನಪದವೃಂದ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿ ಕೈಕೊಂಡು ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಕಸಬುಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ವೃಂದದ ಮೂಲ ನಡವಳಿಕೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ, ವೇಷಭೂಷಣ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚಾರ ವಿಚಾರ, ಹಾಡು, ಕುಣಿತ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಿಯತೆಗೆ ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ.

ಲಂಬಾಣಿಗರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಳ್ಳಿನಗರಗಳಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರದಲ್ಲಿಯೇ—ಕೊಳ್ಳ ಕಣಿವೆ, ಕಾಡು, ಮೇಡು, ಗುಡ್ಡಗಾಡುಗಳಲ್ಲಿ—ತಮ್ಮ 'ತಾಂಡಾ'ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.[3] ನಿಸರ್ಗದ ಮಡಿಲಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಲಂಬಾಣಿಗರು ನಿಸರ್ಗಪ್ರಿಯರು. ಕಾಡು ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಾಡುವಾಗ, ತಮ್ಮ ರಂಗುರಂಗಿನ ವೇಷ ಭೂಷಣದಿಂದ ಜನಮನವನ್ನೇ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವರು ತಮ್ಮ ಗುಡಿಸಲುಗಳಿಗೆ ಬಾದೆಹುಲ್ಲು, ಅಪದಹುಲ್ಲು ಅಥವಾ ನೆಲ್ಲಹುಲ್ಲು ಇತ್ಯಾದಿಯನ್ನು ಮೇಲು ಹೊದಿಕೆಯಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯ ಪಕ್ಕಬಲ್ಲಿ ದನಕರುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಚಪ್ಪರ ಕಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ 'ತಾಂಡಾ'ಗಳಲ್ಲಿ 'ಸೇವಾಭಾಯಿ'[4] ಮತ್ತು 'ಮರಿಯಮ್ಮ'ನ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.[5] 'ಸೇವಾಭಾಯಿ'ಯ ಗುಡಿಯ ಮುಂದೆ ಬಿಳಿ 'ರಝಂಡಾ. (ಬಾವುಟ) ಮತ್ತು 'ಮರಿಯಮ್ಮ'ನ ಗುಡಿಯ ಮುಂದೆ ಕೆಂಪು 'ರಝಂಡಾ' ನೆಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.[6]

---

3. ಎಂಟತ್ತು ಗುಡಿಸಲುಗಳಿರುವ 'ತಾಂಡಾಗಳು' ಉಂಟು. ನೂರಿನ್ನೂರು ಗುಡಿಸಲುಗಳಿರುವ 'ತಾಂಡಾಗಳು ಉಂಟು.
4. ಲಂಬಾಣಿಗರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕ (cultural hero) 'ಸೇವಾಭಾಯಿ'ಸಿಗೆ ಅವರ ತಾಯಿ ತಂದೆಯರು 'ಸೇವಾಲಾಲ್' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದ್ದರು. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ 'ಸೇವಾಭಾಯಿ'ಯು ಲಂಬಾಣಿಗರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಲಂಬಾಣಿಗರು ಅವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ 'ಸೇವಾಭಾಯಿ' ಅಥವಾ 'ಸೇವಾಭಾಯಾ ಎಂದು ಕರೆಯುತೊಡಗಿಹರು. ಲಂಬಾಣಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಭಾಯಿ' ಎಂದರೆ ಸಹೋದರ ಎಂದರ್ಥ. 'ಭಾಯಿ' ಪದದ ಪರ್ಯಾಯ ಪದವೇ 'ಭಾಯಾ'.
5. ಕೆಲವು ತಾಂಡಾಗಳಲ್ಲಿ 'ಸೇವಾಭಾಯಿ' ಮತ್ತು 'ಮರಿಯಮ್ಮ'ನ ಗುಡಿಗಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುವುದಲ್ಲ. 'ಸೇವಾಭಾಯಿ' ಅಥವಾ 'ಮರಿಯಮ್ಮ'ನ ಹೆಸರಿನ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಲಿನ ಇಲ್ಲವೆ ಕಂಚು, ಬೆಳ್ಳಿಯಿಂದ ಮಾಡಿಸಿರುವ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇಡುವುದುಂಟು.
6. ಕೆಲವು ತಾಂಡಾಗಳಲ್ಲಿ 'ಸೇವಾಭಾಯಿ' ಮತ್ತು 'ಮರಿಯಮ್ಮ'ನ ಗುಡಿಗಳ ಮುಂದೆ ರಝಂಡಾ' ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಾನಂತರ ಅವರು ಈ ಬಗೆಯ ಕುಲ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ.

ತಾಂಡಾಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ಲೇಗ, ಕಾಲರಾ ಮುಂತಾದ ಪೀಡೆಗಳು ಬಂದರೆ, ಈ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರಿನ ಮೇಲೆ ಹರಕೆ ಹೊರುತ್ತಾರೆ. ಗುಣವಾದಾಗ ಕ್ಷೇಮದ ದೇವರಿಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಲಂಬಾಣಿಗರು ಇತರ ಜನಪದ ವೃಂದಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಕೂಡಿರದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ 'ತಾಂಡಾ'ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಹೀಗೇಕೆ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಿದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಹೀಗಿರಬಹುದು. ಲಂಬಾಣಿಗರು ಮೂಲತಃ ಸ್ಥಳದ ನಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲ. ಇವರು ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದವರು.[7] ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದ ಜನಪದ ಗುಂಪಿನವರು ಸ್ಥಾನಿಕ ನಿವಾಸಿಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ ಡೇರೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.[8] ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಇವರು, ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯರ ಆಗಮನದಿಂದ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದರೂ ಕೂಡ ಈ ಗುಂಪಿನವರ ಮೇಲೆ ಅದು ಯಾವುದೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಲಿಲ್ಲ. ರೈಲು ಮತ್ತು ವೇಗದ ಸಂಚಾರಿ ಸಾಧನಗಳು ಇವರ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕೊಡಲಿಪೆಟ್ಟು ಹಾಕಿದವು. ತಮ್ಮ ದನಕರುಗಳಿಗೆ ನೀರು ಮೇವುಗಳ ಚಿಂತೆ, ಕಡು ಬಡತನ, ಅನಕ್ಷರತೆ ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವರ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಅಡ್ಡಗೋಡೆಯಾದವು. ಈ ಕಾರಣಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಲಂಬಾಣಿಗರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗ್ರಾಮ ನಗರಗಳಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರವೇ ಕೊಳ—ಕಣಿವೆ, ಗುಡ್ಡಗಾಡು, ನೀರು ನೆಲ ಸಮೃದ್ಧವಾದೆಡೆಯಲ್ಲಿ—ನೆಲೆನಿಂತರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಆರ್ಥಿಕ ಮುಗ್ಗಟ್ಟು, ಕಡುದಾರಿದ್ರ್ಯದಿಂದ ಬೆಂದ ಕೆಲವು ಜನ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅಪಾಯಕಾರಿ (ಭಟ್ಟಿಸೆರೆ ಇತ್ಯಾದಿ) ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದೂ ಉಂಟು. ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ತಾಂಡಾದ ಹಿರಿಯರು ಅಂಥವರನ್ನು ಕರೆದು ಛೀ ಹಾಕಿದ್ದೂ ಉಂಟೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮುದಾಯದವರು ಅನೇಕ ಅಪರಾಧಗಳ ಆಪಾದನೆ ಹೊತ್ತದ್ದರಿಂದ ಅದರ "ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ 1860ರಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಲಾದ ಅಪರಾಧ ಕಾನೂನು (Criminal Tribes Act) ಇವರನ್ನು

7. ಇಬ್ಬೆಟ್ಸನ್ ಎಂಬವರು "ಬಂಜಾರಾ ಜಾತಿಯ ಮೂಲಸ್ಥಾನ ಗೋರಖಪುರದಿಂದ ಹರಿದ್ವಾರದ ವರೆಗಿನ ಉಪಪರ್ವತದ ಗುಡಿಯಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. Ibbetson, Punjab Castes and Tribes, Vol. II, Page 62, 63,

8. ಇತರ ಜನಪದ ಗುಂಪಿನವರು ಕೂಡ ಸ್ಥಾನಿಕ ನಿವಾಸಿಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ ಡೇರೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಇವತ್ತಿಗೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಉದಾ : ದುರಗಮುರಗಿಯರು, ದಕ್ಕಲಿಗರು, ಕೊಂಡಮಾಮರು ಇತ್ಯಾದಿ.

ಸಂಕಟಕ್ಕೀಡುಮಾಡಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಥಾನ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಈ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಬಹು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಜಾರಿಗೆ ತಂದವು. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶಾಂತ ಸಮಾಜವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾದ ಈ ಸಮಾಜದವರನ್ನು ಅಪರಾಧಿಗಳು ಎಂದು ಜನ ಕರೆಯುವಂತಾಯಿತು....ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಮಗ್ರ ಬಂಜಾರಾ ಜನರನ್ನು ಸೀಮಿತ ವಸತಿ ಪ್ರದೇಶ (settlements) ಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸುತ್ತಲೂ ಎತ್ತರ ಗೋಡೆ ಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟಿದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿ ಅವರ ಚಲನವಲನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ದಿಗ್ಬಂಧನ ಹಾಕಲಾಯಿತು[9]". ಈ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೂ ಲಂಬಾಣಿಗರು ಇತರ ರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ ತಾಂಡಾಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ತಾಂಡಾಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.[10] ಉದಾ : ಮಿಂಚನಾಳ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಆ 'ತಾಂಡಾ'ಕ್ಕೆ 'ಮಿಂಚನಾಳ ತಾಂಡಾ' ಎಂದು, ರಾಜನಾಳ ಹಳ್ಳಿಯ[11] ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದರೆ 'ರಾಜನಾಳ ತಾಂಡಾ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು 'ತಾಂಡಾ ಗಳಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.[12]

ಲಂಬಾಣಿಗರು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿರುವುದು ಅಪರೂಪ. ಅವರು ಯಾವುದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಎಂಟತ್ತು ಗುಡಿಸಲುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಯಾವುದೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಇತರ ಗುಂಪಿನವರ ಆಚರಣೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ತಾವು ವಾಸಿಸುವ ಪ್ರದೇಶದ ಇತರ ಸಮುದಾಯದವರೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ರೀತಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ. ತಮ್ಮ ತಾಂಡಾಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹೆಸರುಗಳಿರುವ ಸಂಗತಿ ಅವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವರು ವಾಸಿಸುವ ತಾಂಡಾಗಳಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಹೆಸರುಗಳು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ :

---

9 ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಬಂಜಾರಾ (ಲಂಬಾಣಿ) ಸಮಾಜದ ಮಹಾಸಮ್ಮೇಳನ, ಬಿಜಾಪೂರ 1984, ಪುಟ 2, 3

10 ಬಿಜಾಪೂರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಇಂಡಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ಲಂಬಾಣಿಗರು ವಾಸಿಸುವ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಲಮಾನಹಟ್ಟಿ, ನಾರಾಯಣಹಟ್ಟಿ ಎಂದು ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಈಚೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದುದೆಂಬುದ ರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

11 ಆದರೆ ಇಂದು ರಾಜನಾಳ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಹಳ್ಳಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಹಳ್ಳಿ ಇದ್ದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತ ದೇವರ ಗುಡಿ ಮಾತ್ರ ಇದೆ. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಆ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿಯ ಜನರು ಬೇರೆ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಹತ್ತಿರ ಇರುವ ತಾಂಡಾಕ್ಕೆ 'ರಾಜನಾಳ ತಾಂಡಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಇಂದಿಗೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ.

12 ಉದಾ : ರಾಜನಾಳ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಎರಡು ತಾಂಡಾಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಲಮಾಣಿ ತಾಂಡಾ ಒಂದು' ಮತ್ತು 'ಲಮಾಣಿ ತಾಂಡಾ ಎರಡು' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ರೂಪಾಂತರವಾದ ಎಲ್.ಟಿ. ನಂ. 1 ಮತ್ತು ಎಲ್.ಟಿ.ನಂ. 2 ಹೀಗೆ ಕರೆಯುವುದು ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. ಸರಕಾರಿ ಲೆಕ್ಕಪತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪತ್ರವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡು ವಾಗಲೂ 'ಎಲ್.ಟಿ.' ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ವರ್ಗ—1	ವರ್ಗ—2	ವರ್ಗ—3	ವರ್ಗ—4
ರಾಜನಾಳ ತಾಂಡೆ (ಎಲ್.ಟಿ.ನಂ. 1)	ರಾಮಾನಾಯಕೇರ ತಾಂಡೊ	ಮಕುಬಾವಾರ ತಾಂಡೊ	ರಘುರಪಲಾ ತಾಂಡೊ
ಮಿಂಚನಾಳ ತಾಂಡ (ಎಲ್.ಟಿನ.ಂ. 1)	ಗಾಜುನಾಯಕೇರ ತಾಂಡೊ	ಹೆಡಾವ್ಯಭಗತೇರ ತಾಂಡೊ	ಭಾಣಾವಳೇರ ತಾಂಡೊ
ರಾಮತೀರ್ಥ ತಾಂಡೆ	ಖೇತಾನಾಯಕೇರ ತಾಂಡೊ	ಲಚಿಮಾಭಗತೇರ ತಾಂಡೊ	ಮೋಡೇರ ತಾಂಡೊ
ಹಡಲಸಂಗ ತಾಂಡ (ಎಲ್.ಟಿ.ನಂ. 2)	ಮಾನಾನಾಯಕೇರ ತಾಂಡೊ	ಸಾಕುಭಗತೇರ ತಾಂಡೊ	ಗಾಂಜಾಳೇರ ತಾಂಡೊ
ನಿಂಬಾಳ ತಾಂಡೆ	ಉದಾನಾಯಕೇರ ತಾಂಡೊ	ರಾಮಸಿಂಗಭಗತೇರ ತಾಂಡೊ	ರಾಣಾವಳೇರ ತಾಂಡೊ[13]

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿರುವ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯ ಹೆಸರುಗಳು ಒಂದೇ ತಾಂಡಾಕ್ಕೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮೊದಲ ವರ್ಗದ ಹೆಸರು ಅಧಿಕೃತ; ಆ ಹೆಸರು ಪಕ್ಕದ ಊರಿನ ಹೆಸರನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು. ಎರಡನೆಯ, ಮೂರನೆಯ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ವರ್ಗದ ಹೆಸರು ಅವರೇ ಇಟ್ಟಿದ್ದು, ಅಥವಾ ಅವರಲ್ಲೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದದ್ದು. "ಈ ವರ್ಗದ ಹೆಸರುಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ–ತಾಂಡೊ ಭಾಗ ಲಂಬಾಣಿ ಭಾಷೆಯ ಮುದ್ರೆ ಹೊತ್ತಿದೆ. ಮೊದಲ ವರ್ಗದ ಹೆಸರುಗಳು ಲಂಬಾಣಿ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದವರ ಮಧ್ಯೆ ಅಥವಾ ಕನ್ನಡದವರು ತಮ್ಮಲ್ಲೇ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ"[14] ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗದ ಹೆಸರನ್ನು ತಮ್ಮ ತಾಂಡಾಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವದ ನಾಯಕರುಗಳ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.[15] ತಾಂಡಾದ ನಾಯಕರ ಅಪ್ಪಣೆ ಇಲ್ಲದೆ ತಾಂಡಾದಲ್ಲಿಯ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ.[16] ಏಕೆಂದರೆ ತಾಂಡಾದ ನಾಯಕನು

---

13 ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಿಜಾಪೂರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೆಲವು ತಾಂಡಾಗಳ ಹೆಸರು ಸೂಚಿಸಿರುವೆ.

14 ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, "ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮೂಹ ಸ್ಮರಣೆಯ ಕಲೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ", 1981, ಪುಟ 294

15 "... ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಕಿಬಣಿಜಾರ್ ಎಂದು ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾಗಿದ್ದ ಈ ಪಂಗಡದವರು ಭಾರಿ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರಾಗಿ ಸಾವಿರಗಟ್ಲೆ ಸಬರದ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ದಿನಸುಗಳಾದಿಯಾಗಿ ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ದೇಶ ದೇಶಕ್ಕೂ ಸಾಗಿಸಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಊರುಗಳ ಹೊರಗೆ 'ತಾಂಡಾ' ಇಳಿದು ಲಕ್ಷಗಟ್ಲೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವಕ್ಕಾಗಿ ಸೆಟ್ಟಿ, ಶ್ರೇಷ್ಠಿ, ನಾಯಕ್ ಎಂಬ ಬಿರುದುಗಳು ರಾಜಸನ್ನದುಗಳಿಂದ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವೆಂದು ಚಾಲುಕ್ಯ ವಿಕ್ರಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಇವರೆಲ್ಲ ಚದುರಿಹೋಗಿದ್ದರೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಬಿರುದು ನಾಯಕ್ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಹೆಸರಿನ ಮುಂದೆ ಇನ್ನೂ ಇದೆ." ಪೆರುಮಾಳುಸ್ವಾಮಿ ನಾಯುಡುರವರ ಭಾಷಣ, ಪುಟ 53, ಮೊದಲನೆಯ ಲಂಬಾಣಿ ಕಾನ್‌ಫರೆನ್ಸು, ಉದ್ಧೃತ : ಎಸ್. ಬಸವರಾಜ, ಲಂಬಾಣಿಗರು ಮತ್ತು ಬಗ್ಗರು 1977, ಪುಟ 2.

16 ಆದರೆ ಇಂದು ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಲಂಬಾಣಿಗರಿಗೆ ದೇವರ ಸಮಾನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲಂಬಾಣಿಗರು ಅವರನ್ನು ಪೂಜ್ಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

ಮೂರನೆಯ ವರ್ಗದ ಹೆಸರುಗಳು ತಮ್ಮ ತಾಂಡಾದ ಭಗತ(ಪೂಜಾರಿ)ನ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ಕಾಯಿಲೆಗಳು ಅಥವಾ ಪೀಡೆಗಳು ಬಂದರೆ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ತಾಂಡಾದ ಭಗತನನ್ನು ಕೇಳಿ ಅವರಿಂದ ಪ್ರಸಾದ ಅಥವಾ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಗುಣಮುಖರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವತ್ತಿಗೂ ಕೆಲವು ತಾಂಡಾಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ 'ಭಗತ' ಇದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಆಂತರಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಆಯಾ ತಾಂಡಾದ 'ಭಗತ'ನ ಹೆಸರನ್ನು ಸಂಕೇತ ವಾಗಿಟ್ಟು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ವರ್ಗದ ಹೆಸರುಗಳು ಅವರ ಗೋತ್ರ(ಪಾಡಾ)ದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ.[17] ಉದಾ ; ರಾಜನಾಳ ತಾಂಡಾಕ್ಕೆ 'ರಘುರಪಲಾ ತಾಂಡೊ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ 'ತಾಂಡಾ'ದಲ್ಲಿ ರಘುರವಲಾ ಗೋತ್ರದವರು ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ತಾಂಡಾದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗೋತ್ರದವರು ಇರುವುದುಂಟು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಸಹ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಂತರಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಗೋತ್ರದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೆ ಇಂದಿಗೂ ತಾಂಡಾದ ಹೆಸರುಗಳಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.[18]

ಲಂಬಾಣಿಗರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳು ಢಾಡಿಯರಿಲ್ಲದೆ ನೆರವೇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಢಾಡಿಯರಿಗೆ ಇತ್ತು. ಲಂಬಾಣಿಗರ ಸಮಾಜವನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಕಾಯಕ ಅವರದಾಗಿತ್ತು. ಢಾಡಿಯರು ಲಂಬಾಣಿಗರಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರಾದ್ದರಿಂದ ಲಂಬಾಣಿ ತಂಡಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇಡೀ ರಾತ್ರಿ ಕಥೆ, ಹಾಡು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಥನಕಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತ ಗುಂಪಿನ ಜನರಿಗೆ ಮನರಂಜನೆ ಒದಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಯಾ ತಂಡಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆಯುವಲ್ಲಿ ಢಾಡಿಯರದ್ದು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವಿತ್ತು. ಇವರು ಅಂತಹ ಸಂಚಾರಿ ನಿಘಂಟುಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಒಂದು ತಂಡದ ಸುಖ ಸಂತೋಷ, ನೋವು ನಲಿವುಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ತಂಡಕ್ಕೆ, ಮತ್ತೊಂದು

---

17 ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಕ್ಕೆ ನೋಡಿ : ಡಾ. ಪಿ. ಕೆ. ಖಂಡೋಬಾ, "ಕರ್ನಾಟಕದ ಲಂಬಾಣಿಗರು : ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ" ಪಿಎಚ್.ಡಿ. (ಅಪ್ರಕಟಿತ) ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಕ.ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ, 1984, ಪುಟ 75, 82.

18 ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಕೆಲವು ತಾಂಡಾಗಳಿಗೆ ಗೋತ್ರದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ : 'ಗಾಂಜಾಳೇರ ತಾಂಡೊ' ಈ ತಾಂಡಾದಲ್ಲಿ 'ಮಾಣೋತ ಗೋತ್ರ'ದವರು ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ 'ಮಾಣೋತೇರ ತಾಂಡೊ' ಎಂದು ಕರೆಯದೆ 'ಗಾಂಜಾಳೇರ ತಾಂಡೊ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ತಾಂಡಾದಲ್ಲಿಯ ಜನರು ಗಾಂಜಾ ತಂಬಾಕ ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸೇದುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ತಂಡದ ವಿಷಯ ಮುಗದೊಂದು ತಂಡಕ್ಕೆ, ಹೀಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಇವರದಾಗಿತ್ತು. ಆಯಾ ತಂಡದ ಕ್ಷೇಮ ಸಮಾಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗ ಇವರು ಆಯಾ ತಂಡದ 'ನಾಯಕ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಭಗತ್' ಅಥವಾ 'ಗೋತ್ರ'ದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಲಂಬಾಣಿ ತಾಂಡಾಗಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿ ಹೆಸರುಗಳು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕೆ 'ಢಾಡಿ'ಯರದ್ದೂ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ಇತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.[19]

ಲಂಬಾಣಿಗರು ತಮ್ಮ ತಾಂಡಾಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು ಅವರ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಲಂಬಾಣಿ ತಾಂಡಾಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಲಂಬಾಣಿ ತಾಂಡಾಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ಊರುಗಳೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಎಲ್ಲ ಅರ್ಹತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ತಾಂಡಾಗಳಲ್ಲಿ ಗುಡಿಸಲು ಮನೆಗಳಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಇಂದು ಗುಡಿಸಲು ಹೋಗಿ ಮಾಳಿಗೆ ಮನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಲವಾರು ತಾಂಡಾಗಳಿಗೆ ಬಸ್ಸಿನ ಸೌಕರ್ಯ, ವಿದ್ಯುತ್ ದೀಪಗಳು, ಶಾಲೆಗಳು, ನೀರಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮೊದಲಾದ ಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರವು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರವು ಲಂಬಾಣಿ ತಾಂಡಾಗಳನ್ನು ಕಂದಾಯ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಗಂಭೀರವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಗಣನೀಯ.[20] "ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ರಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿದ್ದು, ದೇಶದ ಸಲುವಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಲಂಬಾಣಿ ಜನಾಂಗದವರು ಪಡುವ ಕಷ್ಟಗಳು ಇನ್ನಿತರರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಿದೆ. ಇವರಿಗಿನ್ನೂ ಭದ್ರ ನೆಲೆ ಸಿಗುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ".[21]

---

19 ವಿವರಣೆಗೆ ನೋಡಿ : ಹರಿಲಾಲ್ ಕೆ. ಪವಾರ "ಕರ್ನಾಟಕದ ಹೆಳವರು : ಒಂದು ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ", ಪಿಎಚ್.ಡಿ. 'ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಾದರಪಡಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ', 1990, ಪುಟ 115, 128.

20 ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಲಂಬಾಣಿ (ಬಂಜಾರ) ಯುವಕ ಸೇವಾ ಸಂಘ (ರಿ), ಬೆಂಗಳೂರು ಇವರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ದಿನಾಂಕ 29-5-1989 ರಂದು ಗದಗದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ 2ನೇ ರಾಜ್ಯ ಮಟ್ಟದ ಲಂಬಾಣಿ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ "ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಲಂಬಾಣಿ ತಾಂಡಗಳನ್ನು ಕಂದಾಯ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಎಲ್ಲಾ ಸೌಲಭ್ಯ ಒದಗಿಸಿಕೊಡಬೇಕು" ಎಂದು ಕೇಂದ್ರದ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯದ ಹಿರಿಯ ಸಚಿವರುಗಳಿಗೆ ಮನವಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

21 ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ : ಹರಿಲಾಲ್ ಕೆ. ಪವಾರ "ಲಮಾಣಿ ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು", ಸಂಪುಟ 2, ಸಂಚಿಕೆ 13, 1988, ಪುಟ 5.

ಲಂಬಾಣಿಗರು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಇತಿಹಾಸ, ಜೀವನ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಗಾಢವಾದ ಅಭಿಮಾನ ತಾಳಿದವರು. ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗದೆ, ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುವಲ್ಲಿ ಈ ವೃಂದ ಸದಾ ಜಾಗರೂಕವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅವರು ಕೆಳಮಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಸ್ಥಾನ ಅವರಿಗಿದೆ. ಅವರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ತೋರುವ ಸಹಜ ಕಾಳಜಿಗಳು ಅನುಕರಣೀಯವಾಗಿವೆ.

ಈ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯುವ ಸೌಲಭ್ಯ ದೊರೆತು ನಾಡಿನ ವಿವಿಧ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಈ ಜನಾಂಗವು ಒಂದಾಗುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಕಾರ್ಯ ಬೆಟ್ಟದಷ್ಟಿದೆ. ಇದೀಗ ಕಣ್ತೆರೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಇದೇ ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದು, ಇಂದು ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿರುವ ಜನರು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಹಗಲಿರುಳು ಶ್ರಮಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯವನ್ನೆ ಮರೆತು ಹಿಂದುಳಿದ ತಮ್ಮವರೆ ಆದ ಲಂಬಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರೆ, ಇನ್ನೂ ಅಪಾಯಕಾರಿ. ಕಾರಣ ಸರಕಾರ ನೀಡುತ್ತಿರುವ ಸೌಲಭ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವಿವಿಧ ವರ್ಗದ ಜನರ ಸಹಕಾರ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸಗಳು ದೊರಕುವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ರೂಪಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ಸತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನರುತ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂಥ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸಮುದಾಯ ಕಾತರದಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೌರೀ ಪೂಜೆ–ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ

ಎಸ್. ಪಿ. ಪದ್ಮ ಪ್ರಸಾದ್

ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೌರೀ ಪೂಜೆಯದ್ದೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿ. ಧಾರವಾಡ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಳೇ ಮೈಸೂರು ಭಾಗಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯದು.

1. ಕಾಲ

ದೀಪಾವಳಿಯ ಪಾಡ್ಯದ ದಿನದಿಂದ (ಮಹಾಲಯ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಮರು ದಿನ) ಆರಂಭಿಸಿ ಬರುವ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಮರು ದಿನದವರೆಗೆ—ಅಂದರೆ ಪೂರ್ಣ ಒಂದು ಪಕ್ಷ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಈ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯನ್ನು (ದೀವಳಿಗೆ ನಂತರ ಬರುವ ಮೊದಲ ಹುಣ್ಣಿಮೆ, "ಗೌರೀ ಹುಣ್ಣಿಮೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

2. ಗೌರವ್ವನ ಮೂರ್ತಿ

ಇದನ್ನು ಮರ ಅಥವಾ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ತಯಾರಿಸುವರು. ಮಣ್ಣು ಹಾಗೂ ಮರದ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಪುಣರಾದ ಜೀನಗಾರ (ಚಿತ್ರಗಾರ) ರೆಂಬ ಗುಂಪಿನ ಜನ ಈ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲೊಂದು ವಿಶೇಷತೆ ಯುಂಟು. ಉಳಿದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೌರಿಯ ಮುಖವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಗೌರಿ ದೇವಿಯ ಪೂರ್ಣ ಕೃತಿಯ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಕೇವಲ ಗೌರಿಯ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವುದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಜನರ ಭಾವನೆ. ಹೀಗಾಗಿ "ಪರಿವಾರ ಸಮೇತ"ಳಾದ ಗೌರಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ರೂಢಿ. ಈ ಗೌರಿ ನಂದಿವಾಹನನಾದ ಪರಶಿವನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಗಣಪತಿಯೂ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಶಿವನ ತಲೆಯ ಮೇಲಿನ ಚಂದ್ರ, ಗಂಗೆಯರಿಗೂ ಮಾನವ ಮುಖಾಕೃತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಮೂರ್ತಿ ತಯಾರಿಕೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇದರ ಎತ್ತರ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಅರ್ಧ ಮೀಟರಿನಷ್ಟು.



ಶಿವನ ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿರುವ
ಗೌರಿಯ ಮಣ್ಣಿನ ಮೂರ್ತಿ
ಅಲಂಕರಿಸಿದ ಗೂಡಿನಲ್ಲಿ



ಗೂಡಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುವ ಗೌರಿಗೆ ಆರತಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು. ಗೌರಿ ಶಿವನ ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿರುವುದನ್ನು, ಆರತಿ ತಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ಕರೆ ಗೊಂಬೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

ಮೂರ್ತಿಯ ತಯಾರಿಕೆ ಗಣೇಶ ಚೌತಿಯ ನಂತರದಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಮೂರ್ತಿಯ ತಯಾರಿಕೆಗೆ ತಗಲುವ ವೆಚ್ಚವೂ, ಇದನ್ನು ಕೆಲವೇ ಜನರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಡುವ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

3. ಗೌರವ್ವನ್ನ ಇಡೋದು ಯಾರು ?

ಇದೂ ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಊರಿನ ಎಲ್ಲರೂ ಗೌರವ್ವನ ಮೂರ್ತಿ ತಂದಿಟ್ಟು ಪೂಜೆ ಮಾಡೋಹಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ಓಣೀಲೂ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ "ಗೌರವ್ವನ್ನಿಡೋ ಮನೆಗಳು" ಇರುತ್ತವೆ. ಅವರು ಮಾತ್ರ ತಂದಿಡಬೇಕು. ಆ ಓಣಿಯ ಉಳಿದ ಮನೆಯವರು ಇವರಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಗೌರವ್ವನಿಗೆ "ಆರತಿ" ಮಾಡಿ, ಚರು ಹಂಚಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಂದರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮನೆ ಹುಡುಗರೂ ಹೀಗೆ ಹೋಗಿ ಆರತಿ ಬೆಳಗುವುದುಂಟು. ಆದರೆ, ಅದು ಕೇವಲ ಗೆಳೆತನಕ್ಕಾಗಿ ಇರಬಹುದು.

4. ಗೌರಿ ತರೋದು

ದೀವಳಿಗೆಯ ಪಾಡ್ಯದ ದಿನ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಆಯಾ ಮನೆಯವರಾದರೂ ದೊಡ್ಡವರು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಜೀನಗಾರರ ಮನೆಯಿಂದ ತರ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ಬ್ಯಾಂಡು ಸಮೇತ ತಂದರೆ, ಕೆಲವರು ಭಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ತರ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಸರಳವಾಗಿ ಕೈಯ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ತರುವವರೇ ಹೆಚ್ಚು.

5. ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆ ಹೇಗೆ?

1) ತಂದ ಗೌರವ್ವನನ್ನು ಒಂದು ಅಲಂಕರಿಸಿದ ಪೀಠದ ಮೇಲೆ ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗೂಡಿನಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಗೆ ಆದ ಬಳಿಕ ಪೂಜೆ. ಆ ದಿನ ಖರ್ಜಿಕಾಯಿ, ಶ್ಯಾವಿಗೆಯಂತಹ ಯಾವುದಾದರೂ ಭಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ 10ರ ಬಳಿಕ ಗೌರಿ ತರುವುದು) ನಂತರ ಸಂಜೆ ಮತ್ತೆ ಆರತಿ. ಆ ನಂತರ ಪ್ರತಿ ದಿನವೂ ಆ ಮನೆಯವರು ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಗೌರವ್ವನಿಗೆ ಸರಳವಾಗಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡ್ತಾರೆ. ಸಂಜೆ ಓಣಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಬಂದು "ಆರತಿ" ಮಾಡಿ ಹಾಡು ಹೇಳಿ ಹೋಗ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಅಕ್ಕ ಪಕ್ಕದವರಿಗೆಲ್ಲಾ "ಚರು" ಹಂಚುತ್ತಾರೆ.

2) ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನ ಆ ಮನೆಯವರು ಹೋಳಿಗೆ ಮಾಡಲೇಬೇಕು. ಮಾಡಿ ಆ ದಿನ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಗೌರಿಗೆ "ಎಡೆ" ಹಾಕಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಳಿಕ ಊಟ. ಆ ದಿನ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಪೂಜೆ ಇಲ್ಲ.

3) ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಮರು ದಿನವೂ ಹೋಳಿಗೆ. ಆ ದಿನ ರಾತ್ರಿ ಊಟವಾದ ಬಳಿಕ ಗೌರವ್ವನನ್ನು ಕಳಿಸಲಾಗುತ್ತೆ.

6. ಗೌರವ್ವನನ್ನು "ಕಳಿಸುವುದು"

ಮನೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟ ಗೌರವ್ವನನ್ನು "ಆರತಿ"ಗಳೊಂದಿಗೆ ಓಣಿಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಹಾಡು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಾವಿಯ ಬಳಿ ಒಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಅವೆಲ್ಲರ ಹಾಡು ಮುಗಿಯುವವರೆಗೂ ಬಾವಿ ಬಳಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಹೀಗೆ ಬೆಳತನಕಾ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಡುವುದೆಲ್ಲ ಮುಗಿದ ನಂತರ ಗೌರವ್ವನ ಗೊಂಬೆಯನ್ನು ಬಾವಿಗೆ ಹಾಕಿ ಮನೆಗೆ ಮರಳುತ್ತಾರೆ.

ಮರದ ಗೊಂಬೆ ಮಾಡಿಸಿದವರು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮಣ್ಣಿನ ಗೊಂಬೆಯನ್ನೂ ಇಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಮರದ ಗೊಂಬೆಯನ್ನು ಖಾಯಂ ಆಗಿ ಉಳಿಸಿ, ಕೊನೆಯ ದಿನ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದಿಟ್ಟು ಮಣ್ಣಿನ ಗೊಂಬೆಯನ್ನು ನೀರಿಗೆ ಬಿಡ್ತಾರೆ.

7. "ಆರತಿ"ಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ

ಈ ಗೌರಿ ಪೂಜೆಯ ಆರತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಇದೆ. ಅಂದರೆ–ಈ "ಆರತಿ"ಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ಕರೆ ಅಚ್ಚುಗಳು ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕು. ಹಳೇ ಮೈಸೂರು ಭಾಗದಲ್ಲಿ "ಸಂಕ್ರಾಂತಿ"ಯಲ್ಲಿ ಬೀರುವ ಸಕ್ಕರೆ ಅಚ್ಚುಗಳಂತೆ ಆರತಿಯ ತಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಕ್ಕರೆ ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಅದರ ಜೊತೆ ದೀಪಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪೇರಲ, ಸೌತೇಕಾಯಿ, ತಂಬಿಟ್ಟು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ತಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಪುಟಾಣಿ–ಬೆಲ್ಲ ಅಥವಾ ಶೇಂಗಾ ಬೆಲ್ಲ ಇವೂ ಇರುತ್ತವೆ. ("ಚರು" ಆಗಿ)

8. ಯಾರು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ?

ಹಿಂದುಗಳ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದವರು–ಶೈವರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ, ದೇವಾಂಗರೂ, ಸಹಿತ, ಕುರುಬರೂ ಆಚರಿಸುವರು.

ಇದು ಹಬ್ಬದ ಪರಿಚಯವಾಯಿತು.

9. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು

1) ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವವರು ಹುಡುಗಿಯರು. ಪ್ರೌಢ ಸ್ತ್ರೀಯು ಇದರಲ್ಲಿ ತಲೆ ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. (ಕಳಿಸೋ ದಿನ ಬಿಟ್ಟು)

2) "ಸಕ್ಕರೆ ಗೊಂಬೆ" ಕಡ್ಡಾಯ.

3) ಗಣೇಶ ಚೌತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೌರಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

4) ಗೌರವ್ವನ ಗೊಂಬೆ ಪೂರ್ಣ ಮಾನವಾಕಾರದ್ದು ಹಾಗೂ ಹಲವು ವೇಳೆ ಸಪರಿವಾರದ್ದು.

5) ಹದಿನೈದು ದಿನದ ಆಚರಣೆ.

6) ಹಾಡುಗಳ ಬಾಹುಳ್ಯ.

ಇನ್ನು ಇದನ್ನು ಯಥಾ ಶಕ್ತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸೋಣ.

2) ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

1) ಈ ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ಭಾಗದ ಗೌರಿ ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ.

	ಹಳೇ ಮೈಸೂರು ಭಾಗದಲ್ಲಿ		ಬಿಜಾಪುರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ
1)	ಗೌರಿ ಹಬ್ಬ ಒಂದು ದಿನದ್ದು. ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಎರಡು ದಿನದ್ದು.	:	ಹದಿನೈದು ದಿನದ್ದು.
2)	ಪ್ರೌಢ ಮಹಿಳೆಯರದ್ದೇ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ	:	ಬಾಲಕಿಯರದ್ದೇ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ. ಪ್ರೌಢ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹಿಂದೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ.
3)	"ಗೌರಿ"ದೇವಿಯು ಮುಖವಿಟ್ಟರೂ "ಕಳಸ" ಸ್ಥಾಪನೆ ಪೂಜೆಯೇ ಮುಖ್ಯ		ನಿಜವಾದ "ಕಳಸ"ದ ಸ್ಥಾಪನೆ ಇಲ್ಲ ಗೌರಿಯು ಪೂರ್ಣಾಕಾರದ ಮೂರ್ತಿ.
4)	ಗೌರಿ ತರುವುದು ಬಾವಿಯಿಂದ. ಬಿಡುವುದು ಬಾವಿಗೆ		ಗೌರಿ ತರುವುದು ಚಿತ್ರಗಾರರ ಮನೆಯಿಂದ. ಬಿಡುವುದು ಮಾತ್ರ ಬಾವಿಗೆ
5)	ಬಾಗಿನದ ವಿನಿಮಯವಿದೆ	:	ಅದರ ಸುದ್ದಿಯೇ ಇಲ್ಲ
6)	ಸಕ್ಕರೆ ಬೊಂಬೆ ಇಲ್ಲ	:	ಅದೇ ಪ್ರಧಾನ

2. ಕಾರಣಗಳು

ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳೇನು . ಉತ್ತರ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಕೆಲವು ಊಹೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

1) ಕಳಸದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪೂರ್ಣ ರೂಪದ ಗೊಂಬೆ ಆಕ್ರಮಿಸಿದ್ದರಿಂದ 'ಗೌರವ್ವ'ನನ್ನು ಬಾವಿಯ ಬದಲು ಗೊಂಬೆ ಮಾಡುವವರ ಮನೆಯಿಂದ ತರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ನೀರಿಗೆ ಬಿಡುವುದು ಹಾಗೆ ಉಳಿಯಿತು. ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ "ಮಣ್ಣಿನ ಗೌರವ್ವ"ನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ

ಬೆಳೆಯಿತು. ಮರದ ಗೌರವ್ವನನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡೂ ಮಣ್ಣಿನ ಗೌರವ್ವನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಪರಿಪಾಠ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಆಕೆಯನ್ನು "ಗಂಗೆ"ಯೊಂದಿಗೆ ವಿಲೀನಗೊಳಿಸಲೆಂದೇ.

2) ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರೌಢಾವಸ್ಥೆಯ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಮಂಗಳ ಸೂಚಕ ಹಬ್ಬವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ "ಬಾಗಿನ" ಪದ್ಧತಿ ಬೆಳೆಯಿತು. "ಸಕ್ಕರೆ ಗೊಂಬೆ" ಅನಗತ್ಯವಾಯಿತು. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇದು ಬಾಲಕಿಯರ ಸ್ನೇಹಶೀಲತೆಯ ಹಬ್ಬವಾದದ್ದರಿಂದ ಬಾಗಿನ ಅಗತ್ಯವಾಗದೇ ಸಕ್ಕರೆ ಗೊಂಬೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದವು.

3) ಪ್ರೌಢ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹೆಚ್ಚುದಿನ ಹಬ್ಬದ ಕಡೆಯೇ ಗಮನವಿಟ್ಟಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದೆರಡು ದಿನಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಯಿತು. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಾಲಕಿಯರದ್ದೇ ಹಬ್ಬವಾಗಿ ದೊಡ್ಡವರಿಗೆ ಕೆಲಸ 1-2 ದಿನ ಮಾತ್ರವಾದ್ದರಿಂದ 15 ದಿನದವರೆಗೆ ಬೆಳೆಯಿತು.

4) ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ಹಬ್ಬ 15 ದಿನ ಬೆಳೆಯಲು ಇನ್ನೂ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಊಹಿಸಬುದು :

ಅ) ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗೌರಿ ಹಬ್ಬ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಒಂದೆರಡು ದಿನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚುಕಾಲ ಹಬ್ಬ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆಗೆ ಈ ತೊಂದರೆ ಇಲ್ಲ.

ಆ) ಗೌರಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಹಿಂದಿನ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯು "ಶೀಗೆ" ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಎಂದು ಆಚರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ನವರಾತ್ರಿಯ ಕೊನೆಯ ದಿನವಾದ ವಿಜಯ ದಶಮಿಯಿಂದ ಪೌರ್ಣಮೆವರೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುರೂಪತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು. ನವರಾತ್ರಿಯ ಮುಂದಿನ ಹಬ್ಬವಾದ ದೀಪಾವಳಿಯ ಕೊನೆಯ ದಿನವಾದ ಬಲಿಪಾಡ್ಯಮಿಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ವರೆಗೂ ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಎಳೆದಿರಬಹುದು.

5) ಗೌರಿ ಪೂಜೆಯ ಆಚರಣೆಯಮೇಲೆ "ಶೀಗೀ ಹುಣ್ಣಿಮೆ" ಅಥವಾ ಶೀಗಿಯಮ್ಮನ ಪೂಜೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಅಥವಾ ಒಳ ಸಂಪರ್ಕವಿರುವುದು ಖಚಿತ. ಇದು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅ) ಎರಡೂ ಒಂದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬದ ಕೊನೆಯ ದಿನದಿಂದ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಆ) ಎರಡೂ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಮರುದಿನ ಅಂತ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಬ) ಎರಡೂ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಬಿಡುವ ಕ್ರಮ ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು.

ಕ) ಎರಡು ಪೂಜೆಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರು ಜೊತೆಗೇ ಬರುತ್ತವೆ :

ಉದಾ : 1) ಗೌರಿ ಗೌರಿ ಅವ್ವಿ ಅಂತಾ
ಅಣ್ಣನಕೋಲ ಅಣ್ಣನ್‌ಕೋಲ್
ನಿಲ್ಲ ನಿಲ್ಲ ಗೌರವ್ವಾ ಗೌರವ್ವಾ
ನಿಲಿಸ್ಕೋಡ ಶೀಗವ್ವಾ ಶೀಗವ್ವಾ.
......(ಗೌರಿ ಕಳಿಸುವಾಗ ಹಾಡೋದು).

ಉ) ಅಲ್ಲದೇ ಇವರಿಬ್ಬರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಕತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ 'ಶೀಗವ್ವ ಬಡವರ ಮಗಳು, ಗೌರವ್ವ ಶ್ರೀಮಂತರ ಮಗಳು' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

7) ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಬಳಿಕ "ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವೂ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ — ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಆಚರಣೆಗೂ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗೌರಿ ಹಬ್ಬಕ್ಕೂ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆ ಈ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವು :

ಅ) ಎರಡೂ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಲಕಿಯರಿಗೆ ಪ್ರಧಾನತೆ.

ಆ) ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಸಕ್ಕರೆ ಗೊಂಬೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಇ) ಎರಡೂ ಹಬ್ಬಗಳು ನಡೆಯುವ ರೀತಿಗಳು ಸ್ನೇಹವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲಾಗಿವೆ.

ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗೌರಿ ಪೂಜೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗೌರಿ ಪೂಜೆ ಹಾಗೂ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನದಂತಿದೆ. ಅವರಲ್ಲೂ "ದಕ್ಷಿಣದ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ" ಅಂಶಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದು, "ಆರತಿಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗೌರಿ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಳೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನೊಳಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕಡೆ ಸಕ್ಕರೆ ಅಚ್ಚುಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯಂದು ಎಳ್ಳಿನ ಜೊತೆ ಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಗೌರಿ ಪೂಜೆ ಹಾಗೂ ಶೀಗಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡಲ್ಪಡುವ ಹಾಡುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದೊಂದು ಸಂಕಲನವಾಗುವಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ. ಗಣಪತಿಯಿಂದ ಗೌರಿಯನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇತ್ತಕಡೆ ಬೆಳೆದಿರುವ ಕಾರಣವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಬಂಡಾಯದ ಯಾಮಿನಿ-ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಹಿಳೆ

ಮಲ್ಲಿಕಾ ಘಂಟಿ

ಭಾರತದಂತ ದೇಶ ವರ್ಗ, ವರ್ಣ, ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯತೆ, ಭಾಷೆ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಏಕತೆಯ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಮನದೆರೆದು ನಿಂತಿದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ರಚನೆಯ ಬುನಾದಿಯಲ್ಲಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ಒಳಸ್ತರಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಅದರ ಮೇಲ್ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಆಂತರಿಕ ಬಿನ್ನತೆಗಳಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಶೋಷಣೆಯ ಎಳೆಗಳು ಹುರಿಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹುರಿಗೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಹಲವಾರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉರುಳಾಗಿ ಬಿಗಿಯುತ್ತಲೆ ಬಂದಿದ್ದರೂ, ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಭೀರು ಮನಸ್ಸುಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಶಕ್ತಿಸ್ವರೂಪಿಣಿಯೆಂದು : ದೇವತೆಯ ಪಟ್ಟಕ್ಕಿಟ್ಟು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಚಟ್ಟಕ್ಕೆರಿಸುತ್ತಲೇ ನಡೆದಿವೆ. ಜಾತಿ, ವರ್ಗವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವಾಗ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೆ ನಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗೆ ಶೋಷಣೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಅದರ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು, ಅಂದಂದಿನ ಕಾಲದ, ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ಆಂತರಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಶ್ರೇಣಿಕರಣಕ್ಕೊಳ ಪಟ್ಟಿರುವಾಗ, ಅದು ತನ್ನ ಒಂದೊಂದು ಶ್ರೇಣಿಯ ಸಮಾಜಸ್ವರೂಪ ಅಲ್ಲಿಯ ಮಹಿಳೆಯರ ಜೀವನ ಧೋರಣೆ, ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಾನ ಮಾನಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಾವು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವೆಂದಷ್ಟೇ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಾನ ಮಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸರಳೀಕರಿಸಿ ನೋಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿ ದೂರಗ್ರಾಹಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಪುರುಷ ವಿರೋಧಿ ಮನೋಭಾವ ಬೆಳೆಯುವ ಸಂಭವವುಂಟು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಪುರುಷರು ಬರೆಯುವಾಗ ಸಹಿತ ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸುತ್ತಲೆ ಗಿರಕಿಹೊಡೆಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗದೆ ಇರದು. ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರು ಬರೆಯುವಾಗಲೂ ಹೀಗಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರ ಮನದವರಾಗಿದ್ದರೆ, ಹೊಸತನದರ ಬಗ್ಗೆ ತುಡಿತವಿದ್ದರೆ ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದುಂಟು. ಔದಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಉದಾಸೀನತೆಗಳೆರಡು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ, ಮಾತನಾಡುವಾಗ.

ಬರೆಯುವಾಗ ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಬರಹಗಾರರು ಅನುಸರಿಸಿದ ನೀತಿ. ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಹಿಂದೆ ಕೃತಿಕಾರನ ಮನಸ್ಸು, ವೈಚಾರಿಕತೆ, ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯುಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವಂತೆ; ಆ ಕೃತಿಕಾರನ ಮನಸ್ಸಿನ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿ, ಸಮಾಜ, ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ಬರಹಗಾರರು ಇಂದು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಳರಚನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಸಹಿತ ಸಹಿತ ಆಯಾ ಸಮಾಜವಲ್ಲಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಬರೆಯುವಾಗ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಳತೋಟಿಗಳು ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕೀನ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸದೆ ಪೂರ್ವಾಪರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸರಳೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಕಡೆ ಔದ್ಯೋಗಿಕರಣದ ದಾಪುಗಾಲಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆ ನಗರ ಜೀವನದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೇ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುಗಾಂತರದ ಹಿಂದಿರುವ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರ ಮುಗ್ಧ ಬದುಕು. ಈ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ರಚನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರಹಗಾರರಾದವರಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಗುಣವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತೀಕರಿಸುವಾಗ ಬಳಲಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದು ನಾವು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಮಾನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯ ವಾರಸುದಾರರು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟ, ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ, ಅರೆಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಹಿಡಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲ. ಇಂತಹ ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಂದರ್ಭ ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕನ್ನು, ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ರೀತಿ ನೀತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು ಹಿಗ್ಗಾ ಮುಗ್ಗಾ ಜಗ್ಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ಸಂಗತಿಯಾದರೆ, ನಗರ ಪ್ರದೇಶದ್ದು ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಟ್ಟಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ, ಕಲಿಕೆಯ. ಉದ್ಯೋಗದ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದಂತೆ ಅನಿಸಿದರೂ ಸನಾತನ ಪ್ರಲಾಪ ಮನಸ್ಸುಗಳು ತೆರೆಯದ ಸಂಕ್ರಮಣ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿವೆ.

ಅನೇಕ ಅಸಮಾನ ನೆಲೆಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಿಕ್ಕನ್ನು, ಅದರ ಕ್ರೌರ್ಯ, ವಂಚನೆ, ನೋವು ಅದರ ಕರಾಳ ಮುಖಗಳು ಬದುಕಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿಯೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವಾಗಲೂ ಸಹಿತ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭೂತಪೂರ್ವವಾದದ್ದೇನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಅಂದಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಮಿತಿಗಳು ಸಹಜ ಸತ್ಯ ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಸಹಿತ ಅದೇ ಪರಂಪರೆಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿಯ ಒತ್ತಡಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಚ್ಚಳ ಬೆಳಕು ಬೀರಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕಂಡ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಮನೆಯ ಪ್ರಭಾವವುಂಟು. ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ವಾಸನೆ ಈ ನೆಲದ ಬುದ್ಧ, ಬಸವ, ಗಾಂಧಿ, ಪರಮಹಂಸ, ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯರ ಆದರ್ಶದ, ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಭೂಮಿತೂಕದ; ತಾರೆ, ಚಂದ್ರ, ಸಿಹಾರಿಕೆಯರ ಮೈಸಿರಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಸುಧಾರಣೆಯ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಟ್ಟಳು. ನಂತರ ಬಂದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಧಿಯಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಬಂದಂತೆ ಅನಿಸಿದರು, ಹೊಸ ಬದುಕಿನ ಆಶೆಯ ದಿಕ್ಕಿನೆಡೆಗೆ ಮುಖತಿರುಗಿಸಿದ್ದೇನೋ ನಿಜ ಆದರೆ ಮುನ್ನಡೆಯಲು ದಾರಿಯೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲಗಳಿದ್ದವು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರ ಸಮಗ್ರ ಚಿಂತನ ಪರತೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮತ್ತು ಆರೋಗ್ಯಕಾರಿ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ವದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರಿಂದಲೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತಂತೆ-ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ಕೃತಿಗಳು ಬರದೆ ಹೋದವು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಮಹಿಳೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ದೊರೆತದ್ದಂತೂ ನಿಜ. ಮಣ್ಣಿನ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು, ನೆಲದೆದೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲೂರಿದ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಟ ನವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಂತೂ ಮೈವಾಸನೆಯೆ (ಲೈಂಗಿಕತೆ) ವಿಜೃಂಬಿಸಿದ್ದು ಅದರ ಮಿತಿ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಡಿವಂತಿಕೆಯ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ರೇಖೆ ದಾಟಿಸಿದ್ದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವಲ್ಲಿ ಮುಗ್ಗರಿಸಿದರು. ಹಾಗೆನೇ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹಿತ ಹೆಣ್ಣನ್ನು, ಆಕೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಸರಿದೊರೆಯಾಗಿ, ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ, ಐಕ್ಯೆಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುವ ಯಾವುದೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪಾತಳಿಯ ಮೇಲೆ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ತರುವ ಹಂಬಲ ಇನ್ನು ಕಾಯ್ದುನೋಡುವುದಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನಪರತೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆಕೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸದೆ, ತುಂಬದೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನೇ ಬಂಡವಾಳವಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು, ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ಅಷ್ಟೊಂದು ಆರೋಗ್ಯಕಾರಿ, ಗುರಿಗಮ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ.

ನವೋದಯದ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಮೀರಿ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಲ್ಲಿ ಜೀವದುಂಬಿ, ನವ್ಯರಲ್ಲಿ ಪೊರೆಬಿಚ್ಚಿ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಪಡೆದುಕೊಂಡಲ್ಲಷ್ಟೇ ನಿಂತು ವಿರಮಿಸದೆ, ಸಂಘರ್ಷಮಯವಾದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಸರಿದೊರೆಯಾಗಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕುವಂತವಳಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆ, ವರ್ಗ, ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವಾಗ, ಶ್ರಮಿತವರ್ಗ, ದಲಿತವರ್ಗ ಪರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪುರುಷ ಮನೋಭಾವದ ಕ್ರೌರ್ಯದ ವಿರುದ್ಧವೂ ಬಂಡೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಬಹುತೇಕ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಇದುವರೆಗೂ ಚಿತ್ರಿಸಿಲ್ಲ ನಿರಂಜನರೇನೋ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ತಳೆದ ನಿಲುವಿಗನುಣವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಬರೆಯುತ್ತ ಬಂದಿರುವರು. ಯಶಪಾಲ್‌ರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಆಶಯ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು (ದಾದಾಕಾಮ್ರೇಡ್, ಪಾರ್ಟಿಕಾಮ್ರೇಡ್ ಗೀತಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳು) ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸರಾಯ ಬಲ್ಲಾಳರ ಬಂಡಾಯ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯ 'ಯಾಮಿನಿ', ಮೇಲಿನ ಆಶೋತ್ತರಗಳ ಈಡೇರಿಕೆಯ ಪೂರ್ಣಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪಾತ್ರವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಹೋರಾಟದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ 'ಪುರುಷ'ಸರಿದೊರೆಯಾಗಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕಿದ್ದಂತೂ ಆಶಾದಾಯಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಳಿದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಾದಂಬರಿ ಕ್ಷೇತ್ರ, ವೈಚಾರಿಕ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ, ಬೌದ್ಧಿಕ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆಯಲು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ಸ್ಥಳ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ, ವೈಚಾರಿಕ ಪಾತಳಿಯ ಮೇಲಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವ ಸಾಹಿತಿಗೆ ಕೆಲವು ತೊಂದರೆಗಳು ಎದುರಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಯಾವುದೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ. ನಿಷ್ಠೆಯಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೇಹವಾದ ಜನಪರ ಚಳುವಳಿಯ ಜೊತೆಗೆ ತಾದ್ಯಾತ್ಮ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದುವುದರ ಮೂಲಕ ಹತ್ತಿರದಿಂದ ಪಡೆದ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಥಮ ಹಂತದ್ದು. ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಜನಪರ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ಅವಲೋಕಿಸುವ, ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಕಂಪವಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ದ್ವಿತೀಯ ಹಂತದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಬಂಡಾಯದ' ವ್ಯಾಸರಾಯರು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿರುವ ಕಾರಣ ನಿರಂಜನರ ಹಾಗೆ ಚಳುವಳಿಯ ಒಳತೋಟಿಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚುವುದು ಆಗಿಲ್ಲ.

'ಬಂಡಾಯ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ 'ಯಾಮಿನಿ'ಯು ಒಬ್ಬಳು. 'ಬಂಡಾಯ' ಹೀಗಿದೆ. ಮುಂಬೈ ನಗರದ ಒಡಲಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಲವಾರು ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ವೈರುದ್ಧ್ಯವು ಒಂದು. ಸಾಗರೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರಮಿಕ ಶಕ್ತಿ. ಅದರ ಬದುಕಿನ ಹಲವು ಮುಖಗಳು, ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕಾರ್ಮಿಕ ಮಾಲೀಕರ ಸಂಬಂಧಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ತಿರುವುಗಳು, ಶೋಷಣೆಯ ಆಧಾರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಹಂಬಲದಿಂದಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಸಂಘಟನೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಯುವಕರು; ಶ್ರಮಿಕ ಶಕ್ತಿಯು ಒಂದಾಗದಂತೆ ಹಗಲಿರುಳು ಪಿತೂರಿ ನಡೆಸುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪುರೋಹಿತರು ; ಇವರ ನಡುವೆ ನಿತ್ಯ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷ ತನ್ಮೂಲಕ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಹಿಂಸೆ, ಕ್ರೌರ್ಯ, ಹೀಗೆ ಭುಗಿಲೆದ್ದ ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಳಗೊಂಡ ಮುಂಬೈ ಸಹಸ್ರ ಕಣ್ಣಿನ ಇಂದ್ರನಂತೆ ಮಿನುಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ.

'ಯಾಮಿನಿ' ಮುಂಬೈಯಿಯಂತ ಊರಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ಪಾತ್ರ. ಭ್ರಮಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನೇ ಬದುಕಿನ ಬಂಡವಾಳವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನ, ವೈಚಾರಿಕ, ಬೌದ್ಧಿಕ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪಾತಾಳಿಯ ಮೇಲೆ ಮೇಲಕ್ಕೇರುವ ಆಶಾದಾಯಕ ಪಾತ್ರ. ಹೊರಗೆ ದುಡಿಯುವ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ನಯನಾಜೂಕಿನಿಂದ, ಹೊಳಪುಗೊಂಡು ಬಂದವುಗಳು.

ಲೆನಿನ್, ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಮಾವೋ ಅವರ ವರ್ಗಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಯಂತ್ರದ ಚಾಲಕತ್ವವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡ ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗ ಇಂದು ಉಜ್ವಲವಾದ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ದೇಶದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆ ಅನಾರೋಗ್ಯ ವಾದ ಮೂಲದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕಾಗಿ ಪಣತೊಟ್ಟ ಯುವ ಶಕ್ತಿ ಶ್ರಮಿಕರನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದಾಗ ಉಂಟಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳು ; ಒಂದೇ ಗುರಿಗಮ್ಯತೆಯಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಅಂತವುಗಳಲ್ಲಿ ನಕ್ಸಲೈಟ್ ಗುಂಪು ಒಂದು. ಇಂತಹ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟದ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳ ಬೆಳವಣಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ ? ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ 'ಯಾಮಿನಿ' ಕಾದಂಬರಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಬಿಚ್ಚಿ ಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ, ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಈ ಹಿಂದಿನ ಹೆಣ್ತನದ ಹೇಡಿತನಕ್ಕೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳಿ ವೈಚಾರಿಕ, ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ.

"ಯಾವುದು ಮೊದಲಿಗೆ ಕ್ಷಣಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯು; ಕುತೂಹಲ ಬೆರೆತ ಕಾರ್ಯಾಸಕ್ತಿಯು ಸಾಧನವೆನಿಸಿತ್ತೋ: ಅದೇ ಈಗ ಜೀವನಧರ್ಮವೆನಿಸುತ್ತಿದೆ : ಜೀವದ ಜೀವವೆನಿಸಿದ್ದ ರಾಜೀವನ ಜತೆಗೆ ಜೀವನ ಧರ್ಮ........" (ಬಂಡಾಯ : ವ್ಯಾಸರಾಯ ಬಲ್ಲಾಳ, ಪು. 319). ಹೀಗೆ ಕ್ಷಣಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾಮಿನಿ ಕಾಲಿಟ್ಟವಳು, ಚಳು ವಳಿಯ, ಸಂಘಟನೆಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾಳೆ.

ಬದುಕಿನ ವಸಂತದ ಬಾಗಿಲನ್ನು ನೂಕಿ ಬಂದ ಶ್ರೀಕಾಂತನಿಗೆ ಕಂಡದ್ದು (ಶಕುಂತಲೆ) ಯಾಮಿನಿ. ಯಾಮಿನಿಯ ಕೈಹಿಡಿದ ಶ್ರೀಕಾಂತನಿಗೆ ಅನೀರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿ ತಗುಲಿದ ಪೋಲಿಯೋದಿಂದ ಯಾಮಿನಿಯ ಬದುಕಿನ ದೋಣಿ ಬೇರೆ ದಾರಿಗೆ ತಿರುಗಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದುಡಿಯುವ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯ ಪುರುಷರ ಹಿಪಾಕ್ರಸಿತನದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ ಮನಸ್ಸು, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಘಟಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ, ಶ್ರಮಿಕರ ಚಳು ವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕ್ಷಣಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯ : ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನ ದುಗುಡ-ದುಮ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಮರೆಯಲು ಒಂದು ಆಧಾರವೆಂದು ಬಗೆದದ್ದು ನಂತರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವಾಗುವಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಅರಿವಿದೆ. 'ಶಕ್ತಿ ಪ್ರವಹಿ

ಘುವುದೆ ಬಂದೂಕಿನ ನಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕ' (ಬಂಡಾಯ-ವ್ಯಾಸರಾಯ ಬಲ್ಲಾಳ ಪು. 153) ಎನ್ನುವಂತ ಮಾವೋನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಯಾಮಿನಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗಟ್ಟಿತನ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದೆ.

'ಕ್ರಾಂತಿಯ ಹರಿಕಾರನಾಗಬೇಕಿದ್ದ ಕಾರ್ಮಿಕ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯ ವೆದ್ದು ಹೊಸ ಬಾಳಿಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಕಾರ್ಮಿಕ, ತನ್ನನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೆ' (ಬಂಡಾಯ—ಪುಟ 109) ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಮಾಡುವುದು ಇಂದು ತುರ್ತಿನದು ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾಮಿನಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅಂಗವಿಕಲ ಗಂಡ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಿಂದ ಯಾಮಿನಿಯ ಮೇಲೆ ಹರಿಹಾಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅನಿಸಿದರೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಪುರುಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜಬರದಸ್ತು ಇದೆ. 'ಎಲ್ಲ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೂ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸು' ಎನ್ನುವ ಮಾನವೀಯ ಮಿಡಿತದ ನುಡಿಗೆ ಬದ್ಧವಾದ ಯಾಮಿನಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಬುದ್ಧನನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ದುಡಿದು ಬೆಂಡಾಗಿ ಬಂದ ಯಾಮಿನಿಗೆ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆದ ತಕ್ಷಣ ಸಿಗುವ ಗಂಡನ ಸ್ವಾಗತದ ಮಾತುಗಳು..."ಬೋಸುಡೀ...ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದೆ ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತು? ಯಾವ ಮಿಂಡನ ಜತೆ ಹೋಗಿದ್ದೆ" ಇಂತಹ ಗುಂಡಿನಂತ ಮಾತು ಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣ ಭಾರತೀಯ ನಾರಿಯ ಪತಿಯೆ ದೈವ ಎನ್ನುವ ವೇದಾಂತದ್ದಲ್ಲ. ಅವಳ ಕರ್ತವ್ಯಶಕ್ತಿ ಸಹನೆಯನ್ನು ತುಂಬಿದೆ.

"ಇತಿಹಾಸದ ಗತಿಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ,ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಶೋಷಣೆಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಈ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದರ ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸು... ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲ...ಯಾವುದು ಸತ್ಯ. ಯಾವುದು ಅಸತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿ ಸುವುದು ನಿನ್ನ ಗುರಿ, ಪರಿಸರವಲ್ಲ..." ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೂ ತಿಳಿಸ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇತಿಹಾಸದ ಗತಿಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ, ಮಹಿಳೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣರು ಗಂಡಸರು ಎನ್ನುವ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭೇದಿಸಿ ಅದರ ಒಟ್ಟು ಆಕಾರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮಹಿಳೆಯರು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಕಾರ್ಯ. ಅಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯಗಳ ವಿವೇಚನಾತ್ಮಕ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಕರ್ತವ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಕಾರ್ಯಶ್ರದ್ಧೆ ಸಾಹಸದಂತ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲ ಪುರುಷ ಸ್ವತ್ತಾಗಿಸಿದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಈ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲ ತ್ಯಾಗದ ಮುಸುಕಿನಲ್ಲಿ ಮರೆಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಗುಣ ಗಳನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದಕ್ಕೆಂದೆ ಯಾಮಿನಿಯಂತ ಪಾತ್ರ ಸದೃಢವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾಮಿನಿ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಸಂಬಂಧದ ಕೊಂಡಿಯಾದ ಗಂಡ

ಶ್ರೀಕಾಂತನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗಲೂ ಸಹಿತ ಹತಾಶೆಯಿಂದ, ನಿರಾಶೆಯಿಂದ ಜಿಗುಪ್ಸೆ ಯಿಂದ ಹಿಂಜರಿಯದೆ; ಅತ್ಯಂತ ಸಂಯಮದಿಂದ ವಿವೇಕದಿಂದ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೆನಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರ ಒಲವಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆನ್ನುವಂಥ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದುಃಖವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದು ನಡೆಯಲಿರುವ ಸಭೆಗೆ ಹೊರಡಲು ಸಿದ್ಧಳಾದಾಗ "ಇಂಥ ದುರಂತ ಸಂಭವಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೋವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದ ಕಡೆ ಗಮನ ಕೊಡುವಂಥ ಗಟ್ಟಿ ಹೃದಯ ಯಾಮಿನಿಯದು" ಎನ್ನುವ ರಾಜೀವನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಹೋರಾಟದ ನಾಯಕತ್ವಕ್ಕೆ ವಾರಸುದಾರಿಕೆ ದೊರೆತ ತೃಪ್ತಿಯಿದೆ.

ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಶ್ರಮಿಕ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಛಿದ್ರಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೆ ಮಾಲೀಕರ ಉಳಿವಿನ ಹಿತಾಶಕ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕುಟಿಲತೆ ಅರಿಯದ; ಅಥವಾ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಶೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಸಂಘಟನೆ ಯನ್ನೇ ಒಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಹಿಂಜರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಸಂಘಟನೆಗಾಗಿ ಹಗಲಿರುಳು ಶ್ರಮಿಸಿದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನಿರಾಶೆಯಾಗಿ, ಹತಾಶದ ಅಂಚಿಗೆ ನೂಕಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯ ಅಂತಸ್ಫುರಣ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಇಂತಹ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾಮಿನಿ ರಾಜೀವ ನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಆಡುವ ಮಾತು "ಹೌದು...ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲೇ ನಮಗೆ ಅಪನಂಬಿಕೆ ಬಂದಾಗ ಯಾವ ಕೆಲಸವೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ" ಶಕ್ತಿಯ ಸಂಚಯವಾಗಿ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ.

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ನಾಮಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವ "ಬುಲ್‌ಡೋಜರ್ ಯಂತ್ರ ಕೆಲಸ ಮಾಡದೆ ಹೋಗುವಾಗ ಅದನ್ನು ದೂಡಲು ಎಷ್ಟು ಕೈಗಳಿದ್ದರೂ ಸಾಲದು" ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ರಾಜೀವ ಕಂಡ ಕನಸು ಯಾಮಿನಿಯ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಆಗರವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ಮೂಲನೆಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಕೈಗಳು, ಗಂಡುಕೈಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆತು ಮುಂದೆ ಬರಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾಮಿನಿ ಅತ್ಯಂತ ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿ ಕಾದಂಬರಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯದ ಯಾಮಿನಿಯನ್ನು ನೆಪಮಾತ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ, ಬರೆಯುವ, ಮಾತನಾಡುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಈ ದಿಕ್ಕಿನ ಆಲೋಚನೆ ಆರೋಗ್ಯ ಶಾಲಿ ಎನ್ನುವ ಆಶಯ ನನ್ನದು.

ಪ್ರಾಣಿ—ಆಹಾರ*

ಡಾ. ಕೆ. ಆರ್. ದುರ್ಗಾದಾಸ್

ಈಗ್ಗೆ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಮಾತು. ಇಲೆಕ್ಷನ್ನಿನ ಸಂದರ್ಭ ಅದು. ಊರು ಎರಡು, ಮೂರು, ನಾಲ್ಕು ಹೋಳುಗಳಾಗಿ ಛಿದ್ರವಾಗುವುದೂ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೇ. ಯಾರಿಗೆ ಅಥವಾ ಯಾವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಊರಿನ ಮತ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಒಮ್ಮತಕ್ಕೆ ಬಾರದೆ ಹೋದಾಗ ಒಂದು ಬಣದ ಮುಂದಾಳು 'ಲೇ ಎಲುಬು ಕಡಿಯೋರೆಲ್ಲ ಒಂದು ಕಡೆ ಬಂದು ಬಿಡ್ರಿ, ಉಳಿದೋರು ಎಲ್ಲಿಗಾದ್ರೂ ಹೋಗ್ಲಿ'—ಎಂದರು. ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯೊಂದು ಸಮೂಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ, ಐಕ್ಯಮತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತು ನಿದರ್ಶನ. ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಊಟಕ್ಕೆ, ಅದೂ ಪಂಕ್ತಿ ಊಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ದೊರೆತದ್ದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ಒಂದು ಮದುವೆಯಾದರೆ, ದೇವರು ಮಾಡಿದರೆ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವುದು. ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡವ, ದೇವರು ಮಾಡಿದವ ತನ್ನ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರಿಗೆ ಬಂಧು ಬಳಗಕ್ಕೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಊಟ ಕೊಟ್ಟನೆ—ಎಂಬುದು. ಇದನ್ನೂ ದೈವದೂಟವೆಂತಲೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಿಶೇಷ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯಲಿ ಅದರ ಗುರುತು ಎಂದರೆ ಸಹಪಂಕ್ತಿ ಭೋಜನ. ವಿಶೇಷ ಊಟ ಪ್ರಾಣಿ ಆಹಾರವೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದರ ದೇವರುಗಳು ಮೂಲತಃ ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳೇ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವನ ಬದುಕು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆಯಿತು. ನಿಸರ್ಗದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳಿಂದ, ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವರ್ತನೆಗಳಿಂದ ಮಾನವ ಏನೆಲ್ಲವನ್ನು ಕಲಿಯ ತೊಡಗಿದ. ಹಾಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅನುಕರಣದಿಂದ ಕಲಿತ ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯೂ ಒಂದು. 'ಬೇಟೆ' ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಒಂದು ಸ್ವಯಂ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ.[1] ಇದು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯ. ಸಸ್ಯಾಹಾರ ಮಾಂಸಾಹಾರ, ಅಹಿಂಸೆ-ಹಿಂಸೆ-ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿ ಆಹಾರ ಇತರ ಗಡ್ಡೆ-ಗೆಣಸುಗಳಂತೆಯೇ ತೀರಾ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

---

* 28 ಜನವರಿ, 1991ರಂದು ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಖಿಲ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಓದಿದ ಪ್ರಬಂಧ

1. ವಿವೇಕ ರೈ. ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ—ಪು. 61

ಇವರ ಬದುಕು ನಿಸರ್ಗದ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಒಡನಾಟ ಹೆಚ್ಚು ನಿಕಟವೂ ಸಂಘರ್ಷಮಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ನಾಲಿಗೆ ರುಚಿಗೆ ಒಗ್ಗಿದ, ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಪಥ್ಯವೆನಿಸಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುವುದೂ ಪಥ್ಯವೆನಿಸದವುಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದೂ ಮೊದಲಾಗಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ವೈಯಕ್ತಿಕ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬುಗೆ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳನ್ನೂ ಅನಾಗರಿಕರು ಕೀಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಜೈನಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಭಾವ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮದ ಹಾಗೂ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ತಿರಸ್ಕಾರ—ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು.[2] ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯ ಮತ್ತು ಗೋಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆಯನ್ನೂ ವಿಧ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಆಮೇಲೆ ಅವುಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದ್ದು ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನರು ಹಿಂಸೆಯ ಬಗೆಗೆ ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕಾರಣ. ಮುಂದೆ ವೈದಿಕರು ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೇ—(ಇದೂ ಒಂದು ಕುತಂತ್ರವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ) ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳನ್ನೂ ಕೀಳೆಂದು ಜರೆಯತೊಡಗಿದರು. ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ತುಳುಕು ಹಾಕಿದ ಪುರೋಹಿತರು ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳು ಕ್ರೂರಿಗಳು ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಾ ಸಸ್ಯಾಹಾರದ ಬಗೆಗೆ ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಮಾತಾಡತೊಡಗಿದರು. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. 'ಪ್ರಾಣಿ ಆಹಾರ' ಸೇವನೆಯೇ ಹೊಲಸುತನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಜಾತಿ ಕೀಳಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ, ಕುರಿ, ಕೋಳಿ, ಕೋಣಗಳನ್ನೂ ತಿಂಬುವ ಮಾರಿ ಮಸಣಿಯರು ದೇವರಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಾಧಿಸತೊಡಗಿದ್ದುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಕಾಳವ್ವೆ ಹೀಗೆ ವಾದಿಸಿದ್ದೂ ಉಂಟು :

ಕುರಿ ಕೋಳಿ ಕಿರುಮೀನು ತಿಂಬವರಿಗೆಲ್ಲ
ಕುಲಜ ಕುಲಜರೆಂಬರು
ಶಿವಗೆ ಪಂಚಾಮೃತ ಕರೆವ ಪಶುವ ತಿಂಬ ಮಾದಿಗ
ಕೀಳು ಜಾತಿಯೆಂಬರು
ಅವರೆಂತು ಕೀಳು ಜಾತಿಯಾದರು,
ಜಾತಿಗಳು ನೀವೇಕೆ ಕೀಳಾಗಿರೋ.

ಪ್ರಾಣಿ ಆಹಾರದ ಇಂಥ ಸಮರ್ಥನೆ ನಿಜವಾಗಲೂ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು.

ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಜೀವನ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸತೊಡಗಿದ ಎಷ್ಟೋ ಶೂದ್ರ ಕುಟುಂಬಗಳು ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶಾಖಾಹಾರಿಗಳಾದರು.

---

2. ವಿವೇಕ ರೈ. ಅದೇ, ಪು. 62

ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಬಲವಂತ ಶಾಖಾಹಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಜನ ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಇಂದಿಗೂ ಬಹುಪಾಲು ಜನರು ಪ್ರಾಣಿ ಆಹಾರವನ್ನು ಒಂದು ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಥ ಕೆಲವು ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭ :

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹರಕೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಆಚರಣೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ – ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿ ಆಹಾರ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಹರಕೆ :

ಒಂದು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಗಂಡು ಮಗು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ಹೆಸರು ಇಡುವ ಇಲ್ಲವೆ ಕೂದಲು ತೆಗೆಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಲದೈವಕ್ಕೆ ಜೇಟೆಯ ಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ಈಡಿಗರು ತಮ್ಮ ಕುಲದೈವ ಮುನೀಶ್ವರಗೆ ಮುಪ್ಪೂಜೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಮುಪ್ಪೂಜೆ' ಎಂದರೆ ಕೋಳಿ, ಹಂದಿ, ಓತು – ಈ ಮೂರು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬಲಿಕೊಡುವುದು.*

ಮದುವೆ :

ಮದುವೆಯ ಕಾರ್ಯ ಗಿಡದ ದೇವರು – ಈರಣ್ಣ ಪೂಜೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುರಿ ಮಾಂಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಎಡೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈರೆ, ಗುಂಡಿಗೆ, ಕಳ್ಳು, ಸತುವಿನ ತುಂಡು ಮತ್ತು ಕಬ್ಬಿನ ಚೂರು ಇವುಗಳನ್ನು ಎಡೆಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಮರೆಗಿಡಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ ಈ ಪೂಜೆಯ ಮಹತ್ವ ಏನು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ 'ಮದುಮಗ ಗಿಡದಾಗ, ಕಾಡಿನಾಗ ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲಂಬದೆ, ಬೆಳಕಂಬದೆ ಓಡಾಡೋದ್ರಿಂದ, ಹಾವು, ಚೇಳು, ಉಳ-ಉಪ್ಪಡಿಗಳಿಂದ ದೇವರು ಕಾಪಾಡಲಿ' – ಎಂಬುದೇ ಈ ಆಚರಣೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯುವರು, ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯಿಂದ 'ತೆರವು' ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ದರ್ಬಾರಿಂದು ಅಂತ ಇಂತಿಷ್ಟು ಹಣ ಹೆಂಡಕ್ಕಾಗಿ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಕೋಣವನ್ನೋ, ಎತ್ತನ್ನೋ ಪಡೆಯುವುದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಇದು ನಿಂತು ಹೋಗಿ ಈಗ ಶೋಭನ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಎತ್ತು ಅಥವಾ ಕೋಣ, ಜೊತೆಗೆ ಜೋಳ ಅಥವಾ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಶೋಭನದ ದಿವಸ ಸಮಾಜದ ದೈವಕ್ಕೆ ಊಟ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

---

* ಆಂಧ್ರ ಚಿತ್ತೂರು ಜಿಲ್ಲೆ ಚಿಲ್ಲೋಪಲ್ಲಿ

ಬಸ್ಸಿ ಬಿಡುವಾಗ :

ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಸ್ವಿ ಬಿಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೈವದವರಿಗೆ ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಊಟ ಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ಬಸ್ವಿ ಬಿಡುವ ಮನೆಯುವರು ಕುರಿಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟು ಹುಲಿಗೆಮ್ಮನನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ರಾಶಿ ತರುವಾಗ :

ಸುಗ್ಗಿಯ ಫಸಲು ಬಂದಾಗ ರಾಶಿ ತುಂಬುವ ದಿನ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದೇವತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬ್ಯಾಟಿಸರಗ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಬ್ಬಿನ ಪೈರಾಗಿದ್ದರೆ ಫಸಲು ಮುಗಿದಾಗ ಕೊನೆಯ ದಿನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಬಾಣಂತಿ ಆದಾಗ :

ಗರ್ಭಿಣಿಯರಿಗೆ ಮೇಕೆ, ಆಕಳ ಎತ್ತಿನ ಮಾಂಸ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಓತಿನ ಮಾಂಸ, ಕೋಣದ ಮಾಂಸ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬಾಣಂತಿ ಆದಾಗ ಎಳೆ ಮಾಂಸ ಅದರಲ್ಲೂ ಬಟ್ಟೆ, ಕರೆ, ನಾಲಗೆ ಮುಂತಾದ ಮೃದುವಾದ ಅಂಗಗಳನ್ನು ತಂದು ಕಡಿಮೆ ಕಾರ ದೊಂದಿಗೆ ಬೇಯಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮೀನು, ಆಕಳು ಕೆಚ್ಚಲು, ಕರೆ ಕೊಡುವುದ ರಿಂದ ಎದೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಲು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಬೇಟೆ ಆಡುವುದು :

ಮಳೆಗಾಲ ಕಳೆದು ಆಷಾಡ–ಶ್ರಾವಣ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿನ ಪೈರು ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಹಂದಿ, ಕರಡಿಗಳ ಹಾವಳಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಆಗ ಊರಿನ ಬೇಡರು ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಹಂದಿಯನ್ನು ಹೊಡೆದರೆ ಅದನ್ನು ತಂದು ಊರಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಮೆರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಪಾಲು ಹಾಕಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೊಸಪೇಟೆ ಬೇಡರು ಬೇಟೆಗೆಂದೇ ಹೋಗಿ ಮೂರ್ನಾಲ್ಕು ದಿನ ಅಡವಿಯಲ್ಲೇ ವಾಸ ಮಾಡು ವುದುಂಟು. ಬೇಟೆ ಆಡಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಅಡವಿಯಲ್ಲೇ ಬೇಯಿಸಿ ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ದಿವಸ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ :

ಸತ್ತಾಗ ಮೂರು ದಿನದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿ ತಿನ್ನುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಒಯ್ದು ಗೋರಿಯ ಮೇಲೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. 'ಮಾಂಸ'ದ ಅಡುಗೆಯೂ ಹಾಗೆ ಒಯ್ಯುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. 9 ದಿನದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕುರಿ ಕೊಯ್ದು ಬಂಧುಬಳಗಕ್ಕೆ ಊಟ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು :

ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಹೆಣ್ಣು ದೇವತೆಗಳೇ ತುಂಬಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣಿ ಬೇರೆ. ಊರಮ್ಮ-ಊರದೇವತೆ, ದ್ಯಾಮವ್ವ ದ್ಯಾವಮ್ಮ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟರೆ, ಕೇರಿ ಅಮ್ಮ ಕೆಂಚವ್ಮ್ಮಳಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಈಕೆಯ ಪೂಜೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಳೆಯಂತೆ ನಡೆದರೆ ಊರು ಸಂತುಷ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪೂಜೆ ತಪ್ಪಿದರೆ ಆಕೆ ಕೋಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ, ಉಗ್ರಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಿಂದ ಮಾರಿ ಬೇನೆ ಬಂದು ಜನರು, ದನಕರುಗಳು ಸಾಯುತ್ತಾರೆ. ದವಸ-ಧಾನ್ಯಗಳು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕೆಡುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ತಾಯಿಯ ಮುನಿಸು ಎಂದು ಜನರ ಎಣಿಕೆ. ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಕೋಳಿ, ಕುರಿ, ಎಮ್ಮೆ ಇವು ಬಲಿಯಾಗಬೇಕು.[3]

ಊರ ದ್ಯಾಮವ್ವನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕೋಣನ 'ಬಲಿ'ಗೂ ಇಂತಹದೇ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಕಾರಣಗಳುಂಟು.[4] ಬಲಿಯಾಗುವ 'ಕೋಣ' ಶೂದ್ರ ಗಂಡೆಂದೂ ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದ್ಯಾವಮ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಣ್ಣೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೂಡಿಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಶೂದ್ರ ಗಂಡನ್ನು ಹಿಡಿದು ಚನ್ನಾಗಿ ಥಳಿಸಿ ಕೊಲೆಗೈದ ನೆನಪೇ ಈ ಆಚರಣೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪುರಾವೆಗಳುಂಟು. 'ಬಲಿಯಾಗುವ ಕೋಣ'ವನ್ನು ಮಾದಿಗರಿಂದ ಹಿಡಿದು ತರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ವಾರದ ಮುಂಚಿನಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಆಹಾರ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಬ್ಬದ ಮುಂಚಿನ ದಿನ ಅದನ್ನು ಗುಡಿ ಕಂಭಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿ ಬಂಡಿ ನೊಗದಿಂದ ಹೊಡೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಣ್ಣದ ನೀರು ಕುಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಏಕೆ ಎಂದರೆ ಅವನ ಸೊಕ್ಕು ಇಳಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬಲಿಯಾದ ನಂತರ ಕೋಣದ ತಲೆ ಮೇಲೆ ಪಣತಿ ಇಟ್ಟು ಅದರ ಕೊಬ್ಬನ್ನೇ ಬತ್ತಿಮಾಡಿ ಉರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೋಣವನ್ನು ಕೊಯಿದು ಬೇಡರು, ಮಾದಿಗರು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೋಣ ಬಲಿ ಜರುಗಿದ ಐದು ದಿವಸಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಕೋಣಕ್ಕೆ ಗೌಡ ಭಂಡಾರ ಹಾಕಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ದೇವಿ ರಂಡೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಜನಪದರಲ್ಲಿದೆ.

ಪುರುಷದೇವರಿಗೂ ಬೇಟೆ ನಡೆಯುವುದುಂಟು. ಆಂಧ್ರದ 'ಗೂಳ್ಯಂ'ನಲ್ಲಿ ಗಾದಿ ಲಿಂಗಪ್ಪನ ಜಾತ್ರೆ, ಶಿವರಾತ್ರಿ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ ಆದ ಐದು ದಿನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಗಾದಿ ಲಿಂಗಪ್ಪ ಕುರುಬನಾದುದರಿಂದ ಈತನ ಪೂಜೆಗೆ ಕುರಿ ಬೇಟೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಹಟ್ಟಿದ್ದವ ದುಗ್ಗತಿಮ್ಮನಿಗೆ ಕುರುಬರು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಭಕ್ತರು. ಇದರಿಂದ ಈ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ 'ಕುರಿ' ಬಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

---

3. ನೋಡಿ : ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್-ಭಾರತೀಯ ದೇವಾಲಯಗಳ ಜಾನಪದ ಮೂಲ ಐಬಿಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ, 1981 ಪು. 85
4. ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ : ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಏಜೆನ್ಸಿ ಚೌಡಮ್ಮ

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಪಾತೇ ದೇವರ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು ಹೋತವನ್ನು ಗಾಬು ಸಿಗಿಯುವುದು ಒಂದು ಆಚರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಗಾಬು ಸಿಗಿಯುವುದು ಪೋತ ರಾಜನಿಂದ ನಡೆಯುವುದರಿಂದ 'ಪೋತರಾಜನ ಕಣ್ಣು ಹೋತಿನ ವಪ್ಪಾಲೆ'–ಎಂಬ ಗಾದೆಯೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಹೊಸಪೇಟೆ ಹತ್ತಿರ 'ಗಾಳೆಮ್ಮ' ದೇವತೆಯಿದ್ದು ಪ್ರತಿ ಶುಕ್ರವಾರ ಮತ್ತು ಮಂಗಳವಾರ ವಿಶೇಷ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಜನರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತ್ಯಾನುಸಾರ ಕುರಿ, ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ತಂದು ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ ಅಡಿಗೆ ಮಾಡಿ ಉಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆಯೇ ಪ್ರಾಣಿ ಆಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೇಣಿಗಳುಂಟು. ಕುರಿ, ಕೋಳಿ, ಮೀನು, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬೆಲೆ ಬಾಳುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಾದುದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುವವ ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಜನವೆಂದೂ, ದನದ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವವರು ಕೀಳೆಂದೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳುಂಟು. 'ದನ ತಿಂಬೋ ಜಾತಿ' ಎಂಬುದು ಬೈಗುಳವಾಗಿದೆಯೇ ವಿನಃ ಕುರಿತಿಂಬೋ ಜಾತಿ, ಮೀನು ತಿಂಬೋ ಜಾತಿ ಎಂಬ ಬೈಗುಳಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ :

ಇದರಿಂದಾಗಿಯೋ ಏನೋ ಹೊಲೆಯರು, ಮಾದಿಗರು ದನದ ಮಾಂಸವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಲೆಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಒಲೆ ಮತ್ತು ಗಡಿಗೆ ಮನೆ ಬಾಗಿಲ ಹೊರಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಡೆಯೇ ಊಟ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ನಂಬಿಕೆಗಳು

ಪ್ರಾಣಿ ಆಹಾರದ ಬಗೆಗೂ ಜನಪದರು ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತ್ರೆ, ಪರಿಕ್ಷೆ ಪರ್ವಾದಿ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯ ಹಬ್ಬದ ದಿನ ಯಾರೂ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿ ಆಹಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಬ್ಬದ ಮರುದಿನ 'ಕರಿ'ಯು ದಿನ ಪ್ರಾಣಿ ಆಹಾರ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯುಗಾದಿ ಕರಿ ಕೆಟ್ಟ ಕರಿ ಎಂತಲೂ, ಅಂದು ಯಾರೂ ಬೇರೆ ಊರಿಗಾಗಲೀ, ಅಡವಿಗಾಗಲೀ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮುನಿರಾಬಾದ್, ಹುಲಿಗೆಮ್ಮನ ಭಕ್ತರು ಆಕೆಯ ವಾರವಾದ ಶುಕ್ರವಾರ ಮತ್ತು ಮಂಗಳವಾರ ಪೂಜೆಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿ ಆಹಾರ ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಿಂದ ಕಾರ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯುವರೆಗೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮತ್ತು ಹುಲಿಗೆಮ್ಮರ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಯುವುದರಿಂದ ಈ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಂಸ ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ.

ಮುಲ್ಲಾನಿಂದ ಚೂರಿ ಹಾಕಿಸಿದ ಹೊರತು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. 'ಚೂರಿ' ಹಾಕಿಸಿ ಕೊಯ್ದದ್ದು ದೋಷವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಇದೆ. 'ಮೀನಿ'ಗೆ ಚೂರಿ ಹಾಕುವುದು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ದೇವರೆ ಅವುಗಳ

ಕುತ್ತಿಗೆಯು ಕಳಗೆ ಚೂರಿ ಹಾಕಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ನಂಬುಗೆ. 'ವಡಿ'ಯನ್ನು ಅಡ್ನಾಡಿ ಎಂದೂ ಮುಡಾದಾರ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಕೆಲವರು ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. 'ಬೆಕ್ಕ'ನ್ನು ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕೊಂದಾಗ ಏಳುಸಾರಿ ಪಾಲು ಹಾಕಿ ಏಳು ಸಾರಿ ಕೆಡಿಸುವುದುಂಟು. ಏಳು ಸಾರಿ ತೊಳೆಯುತ್ತಾರೆ ಕೂಡ. ಇದು ಮನೆ ಮನೆ ತಿರುಗಾಡುವುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ನೀಚು ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಆ ರೀತಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಕ್ಕಿನ ಮಾಂಸ ತಿಂದರೆ ಹೊಟ್ಟೆಯಾಗಿನ ಕಳ್ಳು ಕರಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪಾರ್ಶ್ವ ವಾಯು ಹೊಡೆದರೆಪಾರಿವಾಳದ ರಕ್ತ ಕೊಡಬೇಕು ವಾಸಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಮೈಯಲ್ಲಿ ಸುಸ್ತಿ ಇದ್ದಾಗ ಎಮ್ಮೆ ಕೋಣದ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನಬಾರದು, ತಿಂದರೆ ಚಟ್ಟ ಎತ್ತಬೇಕು. ಹೊಲೆಯರು ಮಾದಿಗರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದನಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನೇ ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ, ಮೊಹರಂ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ 'ಕುರಿ' ಮಾಂಸವನ್ನು ಕಂದೂರಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿದ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೊಯ್ಯುವುದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಕೊಯ್ಯುವುದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿಂದನೆಗೂ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮನುಷ್ಯರಿಗಾಗಿ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವ ಅಲ್ಲಿದೆ. ಕಾಲಿಗೆ ಚಪ್ಪಲಿ, ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ನಗ ಮುಂತಾದವು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಚರ್ಮದಿಂದಲೇ ತಯಾರುಗೊಳ್ಳುವುದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚಿಗೈಯುತ್ತಾರೆಂದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡ ನಂತರವೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದುಕಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಅಹಿಂಸೆಯ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಿ ಆಹಾರಿಗಳು ಕ್ರೂರಿಗಳು ಎಂಬ ವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ್ದು. ಅದರಷ್ಟೇ ಮೃದುತ್ವ, ದಯಾಪರತೆ ಇಂದು ಶಾಖಾಹಾರಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಣಿ ಆಹಾರದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬಂದದ್ದೂ ಅಲ್ಲ.

ಗ್ರಂಥ ಋಣ :

1. ವಿವೇಕ ರೈ, ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ
2. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್, ಭಾರತೀಯ ದೇವಾಲಯಗಳ ಜಾನಪದ ಮೂಲ.

*ಈ ಆಧಾರಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಕಲಾಪುರದ ಹನುಮವ್ವಜ್ಜಿ, ರಾಮಸಾಗರ ಹನುಮಪ್ಪಜ್ಜ, ಮತ್ತು ನನ್ನ ತಂದೆತಾಯಿಗಳಿಂದಲೂ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲರ ಕಾವ್ಯ*

ಡಾ॥ ಎಸ್. ಎಸ್. ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಂದು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಎರಡು ಬಗೆಯವೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು : ಒಂದು, ಅವರ ಕಾವ್ಯವೆಲ್ಲ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಸಿಟ್ಟಿನ, ವ್ಯಂಗ್ಯದ, ಭಾಷಣದ ರೀತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯದಾಗಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಗುಣವೇ ಗೌಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಮಾತು; ಇನ್ನೊಂದು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಕಾಳಜಿಗಳೇ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಾಳವಾಗಿದ್ದು ಜನಪರವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಮುಖಿಯಾದ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಅತ್ಯಂತ ಮಾನವೀಯ ಸ್ಪಂದನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ, ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಮಾತು. ಇವೆರಡೂ ಬಗೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ರೂಪದ ಮಾತುಗಳು ಚಂಪಾ ಅವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದವುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಅವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಗಂಭೀರ ಚರ್ಚೆಯ ಫಲಿತಗಳೇನೂ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಚಂಪಾ ಅವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಮಾತುಗಳು ನನ್ನ ಗಮನದಲ್ಲಿವೆ ಮತ್ತು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದಗಳ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೇವಲ ಚಂಪಾ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವಾಗಿರದೆ ನಮ್ಮ ಒಟ್ಟೂ ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ವಿಪರ್ಯಾಸಗಳನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೇ ಎಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನೇ ಆಗಲಿ, ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಮೂಲತಃ ಕಾವ್ಯವೇ ಆಗದಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆ ? ಅದು ಕಲೆಯಾಗದ ಹೊರತು ಅಂಥದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾವ್ಯವೆಂಬ ಮಾಧ್ಯಮವೇ ಏಕೆ ಬೇಕು ? ಎಂಬ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ ಸಂಗತಿಯೂ ನನ್ನ ಗಮನದಲ್ಲಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾವ್ಯವು ವರದಿಯಲ್ಲ ; ವಾರ್ತೆಯಲ್ಲ. ವಾರ್ತೆಯ ಗುಣವನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಕಾವ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ವಾರ್ತೆಯ

* ದಿನಾಂಕ 3-3-91ರಂದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆಯು ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಚಂಪಾ ಕುರಿತ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಲೇಖನವಿದು.

ಗುಣವನ್ನು ಮೀರುವುದೆಂದರೆ, ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುದೆಂದರೆ ಅವು ದರಯುಕ್ತ ಮಾಧ್ಯಮವೆನ್ನಲಾದ ದೈನಿಕದ ಅಥವಾ ಬರೆಹದ ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮೀರುವುದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಬಗೆಯ ಮೀರುವಿಕೆಯ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಯುಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಎಂಥದೇ ಮಾದರಿಯ ಗಮನಾರ್ಹ ಕವಿತೆಯೂ ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ದೈನಿಕದ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟು ವಿವರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಚಂಪಾ ಕಾವ್ಯದ ನೇರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರಬಹುದು. ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಚಂಪಾ ಅವರ ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಸಮಗ್ರದ ಗ್ರಹೀತಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಇಂಥ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಚಂಪಾ ಲೇಖಕರಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೂ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳ ಮುಖಾಂತರವೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಆಧರಿಸಬಹುದು. ಚಂಪಾ ಅವರೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

> "ನಿರಂತರ ಚಲನ ಶೀಲವಾದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಕಾವ್ಯ ಸದಾ ನಿಗಿನಿಗಿ ಅನ್ನುವ ಬದುಕನ್ನು ಬಗಿಯಬೇಕು, ಅಗಿಯಬೇಕು" (ಮುನ್ನುಡಿ, 1989)

> "ಬದುಕಿನ ಅನೇಕ ಸೆಳವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ಆ ಸೆಳವುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ, ಹಾಗೆ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಲೇ ಆ ಸೆಳವುಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಗತಿ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಕೆಲಸ ಬರಹಗಾರನದು" (ಮುನ್ನುಡಿ, 1982)

> "ಭಾಷೆಯ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣ ಬಳಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಗದ್ಯ' 'ಪದ್ಯ' ಎಂಬ ಪದಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ನನಗೆ ಸಂದೇಹ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ" [ಹೂವು ಹೆಣ್ಣು ತಾರೆ (1989) ಸಂಕಲನದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿನ ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಅದೇ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ 'ಬೆಳಗು ಹರಿಯುವ ಮುನ್ನ' ಕವಿತೆಯು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಅಂಕಣ ಪ್ರಬಂಧವೆಂದೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆ – ಸಾಲು ಕತ್ತರಿಸಿ – ಅದರ ಪದ್ಯ ರೂಪವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ].

> "ಬರಹಗಾರನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಶೋಷಣೆಯ ಮೂಲಗಳನ್ನು

ಗುರುತಿಸಿ, ಅಸಮಾನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಜನರನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಿ ಜನಪರ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು" (ಮುನ್ನುಡಿ, 19).

ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನೇ, ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಕುರಿತ 'ಕವನ', 'ಚಿಕ್ಕ ಪದ್ಯಗಳು', 'ಈಗೀಗಿನ ಕವಿತೆಗಳು', 'ಜೂನಿಯರ್ ಕವಿಗಳಿಗೊಂದು ನಮೂನಿ ಉಪದೇಶ', 'ಆಪತ್ ಕವಿತೆ', 'ನಿನ್ನ ಎಲುಬಿನ ಹಾಡು', 'ಕವಿತೆ ಅಂದರೆ' ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನೂ ಅವರ ಇನ್ನಿತರ ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಸಮಗ್ರವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು :

1 ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ದಕ್ಕಿದ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಗತ್ಯ. ಮತ್ತು ಅಂಥ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗದ ಕಾವ್ಯ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲದ್ದು ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಣಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದು.

2 ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣ ಬಳಕೆಯೇ ಅದರ ಅಂತಿಮ ನಿಕಷ.

3 ಕವಿತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಅನಗತ್ಯ ಕೊಸರಾಟಗಳು ನಿರಾಕರಣಯೋಗ್ಯವಾದವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂಥದು ಸಂವಹನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೇ ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

4 ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮಾದರಿಯದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ ; ಸದ್ಯ ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯ ಕೂಡ ಆದರಣೀಯವಾದದ್ದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಮೌಲಿಕತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು.

5 ಕಾವ್ಯವು (ಸಾಹಿತ್ಯವು) ಸಾಹಿತ್ಯಕವೇ ಆದ ಉದ್ದೇಶಗಳ ಆಚೆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ; ಅಂಥ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಬರಹಗಾರನಿಗೂ ಇರಬೇಕಾದದ್ದು ಅಪೇಕ್ಷಿತವೇ ಸರಿ.

ಈ ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸಿದ ನಿಲುವುಗಳು (ಗ್ರಹೀತಗಳು) ಚಂಪಾ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

ಚಂಪಾ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಅತ್ಯಂತ ಗಾಢವಾದ ಕಾಳಜಿಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯೇ. ಅದು ಒಮ್ಮೆ ಕಿತ್ತು ತಿನ್ನುವ ಬಡತನವಾಗಿ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ವರ್ತಮಾನದ ಅಸಹನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿ, ಮನುಷ್ಯನ ಎಡಬಿಡಂಗಿತನವಾಗಿ, ಸೋಗಲಾಡಿತನವಾಗಿ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ನೈತಿಕ ಅಧಃಪತನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ರಾಜಕಾರಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರಾಜಕಾರಣದ್ದೇ ಮೇಲುಗೈ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ ಇದು ಚಂಪಾ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೊಂದು ಕೂಡ ಆಗಿದೆ. ಚಂಪಾ ಕಾವ್ಯದ ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ತಕ್ಷಣ ನಮ್ಮ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುವುದು ಅವರ 'ಗಾಂಧಿ ಸ್ಮರಣೆ' (1976) 'ಓ ನನ್ನ ದೇಶಬಾಂಧವರೇ' (1977) ಸಂಕಲನಗಳೇ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಇದರ ಮೂಲ ಸೆಲೆಗಳು ಅವರ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದ ಹಂತದಿಂದಲೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಕಲನದ (ಬಾನುಲಿ) 'ಒಂದೆ ದಿನವಾದರೂ', 'ಮುನಿಸಿನೊಳಗೊಂದು ಕನಸು', 'ಗಾಂಧಿ ಅಜ್ಜನ ಮೋರೆ ನಗುತಲೇ ಇತ್ತು' ಇಂಥ ಕವಿತೆಗಳನ್ನೂ, ನಂತರದ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿನ 'ಆಗಸ್ಟು ಹದಿನೈದು (ಮಧ್ಯ ಬಿಂಧು), 'ನೆಹರೂ', 'ನಾಯಿ' (ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಕವಿತೆಗಳು) ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನೂ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಒಂದೆ ದಿನವಾದರೂ' 'ನಾಯಿ' ಇಂಥ ಕವಿತೆಗಳು ಉತ್ತಮ ರಾಜಕೀಯ ವಿಡಂಬನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇನ್ನು 'ಮುನಿಸಿನೊಳಗೊಂದು ಕನಸು' ಕವಿತೆಯು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಕನಸಿನೊಳಗೊಂದು ಕಣಸು' ಕವಿತೆಯ ಮೇಲು ನೋಟದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಅಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಹೊಳೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೆನ್ನಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇತರ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಆ ಸಂಕಲನಗಳ ಉತ್ತಮ ಮತ್ತು ಲವಲವಿಕೆಯ ಕವಿತೆಗಳು ಕೂಡ ಇವೇ ಆಗಿವೆ. 'ನೆಹರೂ' ಕವಿತೆಯಂತೂ ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗುಳ್ಳ ಯಶಸ್ವೀ ರಚನೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಹಳಿತಪ್ಪಿದ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಈ "ನಿವೃತ್ತರಾಗುವ ಮೊದಲೆ ನೀವು ಸತ್ತಿರಿ ನೆಹರು...' ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತ ಮೊದಲರ್ಧದವರೆಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಹತಾಶೆಯ ಧಾಟಿಯಲ್ಲೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

"ಮುಗಿಲಿಗೇ ತಲೆ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಹೆಮ್ಮರ ನೀವು
ನಿಮ್ಮ ಬೊಡ್ಡೆಗೆ, ನಿಮ್ಮ ಟೊಂಗೆ ಟೊಂಗೆಗೆ ಕೂಡ
ತಲೆ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ನೂರಾರು ಚಿಲ್ಲರೆ ಬಳ್ಳಿ ಬಿಟ್ಟ ಬಣ್ಣದ ಹೂವು
ನಿಮ್ಮ ಹಸಿರೆಲೆಯನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ಮೆರೆದವು
... ...
ನೀರಿನರ ಮನೆ ಮೇಲೆ ಗಾಳಿಗೋಪುರ ಕಟ್ಟಿ
ಬಟ್ಟಬಯಲಿನ ತುಂಬ ರಾಮರಾಜ್ಯವ ಬಿತ್ತಿ
... ...

ಕವಿತೆಯ ನಂತರದ ಅರ್ಧ ಭಾಗ ನಾಯಕನ ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕ ಆತ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಕಾಳಜಿಗಳು ಇನ್ನಷ್ಟು ತೀವ್ರತರದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಂತರದ ಸಂಕಲನಗಳಾದ 'ಗಾಂಧಿ ಸ್ಮರಣೆ' ಮತ್ತು 'ಓ ನನ್ನ ದೇಶಬಾಂಧವರೇ' ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ. ಇವೆರಡೂ ಸಂಕಲನಗಳ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಧ್ವನಿ ಕೂಡ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ನೇರವಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನೇ ಕುರಿತಿಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಇದು ಸುಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳು ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಮನೆತನ, ಪರಿವಾರದ ಕುರಿತಾಗಿಯೇ ನೇರವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಟೀಕೆಯ ರೂಪದ ಕವನಗಳಾಗಿವೆ. ಚಂಪಾ ಅವರ ಇಂಥ ಕವಿತೆಗಳದ್ದೇ ಒಂದು ಗುಂಪಿದೆ. 'ಗಾಂಧಿ ಗಾಂಧಿ ಗಾಂಧಿ', ಇಂದಿರಾ=ಇಂಡಿಯಾ=ಇಂದಿರಾ', 'ಯುವ ನಾಯಕನಿಗೊಂದು ಪತ್ರ' (ಓ ನನ್ನ ದೇಶ ಬಾಂಧವರೇ) ; 'ಅನು (ಸ್ವಾರ) ಶಾಸನ ಪರ್ವಂ', 'ರಾಜೀವ ಸುಪ್ರಭಾತ' (ಹೂವು ಹೆಣ್ಣು ತಾರೆ) ; 'ಒಂದು ಭಾವೈಕ್ಯದ ಹಾಡು' (ಅರ್ಧ ಸತ್ಯದ ಹುಡುಗಿ) ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ ಈ ಮನೆತನ ನಮ್ಮ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಾಣುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವು ಈ ಮನೆತನದ ಮೂಲಕವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಗುವಾಗ ಕಾವ್ಯವು ನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಪ್ರಜಾ ಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಅವು ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗುವುದು, ನಮ್ಮನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಲ್ಲಿನ ಟೀಕೆಯ, ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ, ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಟೀಲರು ಎಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ! ಎಂದ ಉದ್ಗಾರದ ಆಚೆಗೆ ಅವು ನಮ್ಮನ್ನು ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಕಾರಣಗಳು ಅಂಥ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಲೆಯಾಗಿಲ್ಲ ; ಅಥವಾ ಕಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತಿಲ್ಲವೆಂಬುದರ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಇವೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಗುಂಪಿನ ಕವಿತೆಗಳಿವೆ. ಇವು ಮೇಲಿನ ಕವಿತೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುವು. ಇಲ್ಲಿನ ಟೀಕೆಗಳಿಗೆ, ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾರೊಬ್ಬರು ಮಾತ್ರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಕವಿತೆಗಳು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವ, ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ವ್ಯಂಗ್ಯ, ವಿಡಂಬನೆಗಳೆಲ್ಲ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಷಾದ ಪೂರ್ಣತೆ ಇಲ್ಲಿನ ಲಕ್ಷಣ. ಪಾಟೀಲರ ಉತ್ತಮ ರಾಜಕೀಯ ವಿಡಂಬನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗುಂಪಿಗೇ ಸೇರುವಂಥವು. 'ಗಾಂಧಿ ಸ್ಮರಣೆ' ಕವಿತೆಯೇ ಈ ಗುಂಪಿನ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನ, ನಡೆದಿರುವ ಸಾಧನೆಗಳ ಯಾದಿಯನ್ನು ನೇರ ಧಾಟಿಯಲ್ಲೆಂಬಂತೆ ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೇ ಇದೀ ವಿವರಗಳು ವಿಡಂಬನೆಯಾಗಿ ಹೊಳೆಯುವ ಪರಿಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

"ಸರಕಾರದ ಕೆಲಸ ದೇವರ ಕೆಲಸವಾಗಿ
ತುಪ್ಪದ ದೀಪ ಥಾಳಾಗಿ ಉರಿಯುತಿದೆ
ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗಳಿಂದಾಗಿ ದೇಶದ ತುಂಬ
ಜಿಟಿ ಜಿಟಿ ಮಳೆ ಹಿಡಿದಿದೆ.
ನಮ್ಮ ತ್ರಿವರ್ಣ ಧ್ವಜ ತೊಯ್ದು ತಪ್ಪಡಿಯಾಗಿ
ಅಶೋಕ ಚಕ್ರ ಸ್ಥಿರವಾಗಿದೆ.
ಹೆದ್ದಾರಿಯ ಮೇಲೆ ಕೆಟ್ಟು ನಿಂತ ಟ್ರಕ್ಕು ಕೂಡ
ನಾಡು ಮುನ್ನಡೆದಿದೆ ಎಂಬ ಸಂದೇಶ ಹೊತ್ತಿದೆ
ರೇಡಿಯೋದ ಗಿಳಿವಿಂಡು ಅದೋ
ಒಕ್ಕೊರಲಿನಿಂದ ಅದೇ ಹಾಡು ಹಾಡುತ್ತಿದೆ
ಧನ್ಯತೆಯ ಈ ಕ್ಷಣದಿ, ಓ ಮುದ್ದುರಂಗ
ಕಿವಿ ಮುಚ್ಚಿ, ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿ
ನೆನೆ ನೆನೆ ಗಾಂಧಿಯನು
(ಯಾವ ಗಾಂಧಿ? ಅಂತ ತಿಳಿಯದೆ ಪೆದ್ದಲಿಂಗ?)
ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿ
ನೆನೆ ನೆನೆ ಗಾಂಧಿಯನು.

ಕಿವಿಮುಚ್ಚಿ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿ ನೆನೆಯಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಯಾವ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಾಯಿಮುಚ್ಚಿ ನೆನೆ ನೆನೆ ಎಂದು ಬರುವ ಮಾತೇ ಯಾವ ಗಾಂಧಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪಾಟೀಲರು ಹೀಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರ ಒಂದು ಸಾಧನೆಯೇ ಸರಿ. ಇಲ್ಲಿ ಬಂದ ಗಾಂಧಿ ಚಂಪಾ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. ಹೀಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಗಾಂಧಿ ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾಗಿ, ಅನುಕರಣೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಮಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತನಾಗಬೇಕಾದ ಗಾಂಧಿ ನಮಗೀಗ ಅಪ್ರಸ್ತುತನಾಗಿರುವ, ಗಾಂಧಿಯ ಹೆಸರೇ, ಆತನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಅಪಹಾಸ್ಯವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿವರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. [ಉದಾ : 'ಒಬ್ಬ ಅಸಂಬದ್ಧ ಮುದುಕ' : ಓ ನನ್ನ ದೇಶ ಭಾಂಧವರೇ : 'ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ನಾನು ಕಂಡಿಲ್ಲ' : ಹೂವು ಹೆಣ್ಣು ತಾರೆ ಇತ್ಯಾದಿ] ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಕುರಿತ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ರಾಜಕಾರಣವು ಗಾಂಧಿಯ ಮೂಲಕವೂ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದುದರ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಮಗಳೆರಡೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಕವಿತೆಗಳು : '2-10-1976 : ಒಂದು ವರದಿ', 'ಅಕ್ಟೋಬರ್ 2ರಂದು ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಗಾಂಧೀ ಮಹಾರಾಜನಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೇಳಿದ್ದು' (ಗಾಂಧಿ ಸ್ಮರಣೆ) ಇತ್ಯಾದಿ. ಇಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಬರುವ ರಾಜಕಾರಣದ ವಿವರಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿಯೇ ಶೋಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ರಾಜಕಾರಣ

ವನ್ನೇ ಕುರಿತ ಅವರ ಇನ್ನಿತರ ರಚನೆಗಳಾದ 'ಲಪಾಟಿ ಪಾಟೀಲನ ಸಮಾಚಾರ' (ಗಾಂಧಿ ಸ್ಮರಣೆ), ಒಂದು ಆಕಳ ಸಮಾಚಾರ; ಒಂದು ಚಲಾವಣಿ ಲಾವಣಿ' (ಹೂವು ಹೆಣ್ಣು ತಾರೆ) ಇತ್ಯಾದಿ ಕವಿತೆಗಳು ಈ ನಿಟ್ಟಿನ ಉತ್ತಮ ರಚನೆಗಳಾಗಿವೆ,

ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗುಳ್ಳ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅವುಗಳು ಕಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತಿಲ್ಲ ಎಂದೆ. ಹೀಗೆಂದರೇನು ಎಂಬುದರ ವಿವರಣೆಯು ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಾಟೀಲರ ಇನ್ನಿತರ ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಈ ಮಾತು ನಿಜ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಒಂದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ, ಚರ್ಚಾರ್ಹವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಇಗ ಅಡಗಿದೆ. ಸದ್ಯತನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಘಟನೆಗಳು, ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲ ಕೃತಿಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಹೋಗಿ ಮರುಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆಯಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆಂದರೆ ಲೋಕದ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಲೋಕದ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ ಸಂವಾದೀ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸ್ಥೂಲ ಅರ್ಥದ ವೇಷ ಮರೆಯಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿದಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಯಾವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇದ್ದರೂ ಕೃತಿಯೊಂದು ಸ್ಥೂಲ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ನಿಂತು ಸಂಗತಿಯೊಂದರ ಒಳವಿವರಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. [ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಮಾದರಿಯು ಕೂಡ ಈ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದೆ. ನಿಜದ ಲೋಕದ ಸಂಗತಿಗಳ ತದ್ರೂಪ ಗಳನ್ನೇ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಹುಡುಕುವ ಈ ಪರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನೆಲೆಯ ಯಾವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ].

ತನ್ನ ಸದ್ಯ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಕಕ್ಷೆಯ ಒಳಗೆ ಶೋಷಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾದ, ಅಂಥದರ ಪರವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಂಗತಿಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವಿದೆ. ಅಂಥ ಹಲವು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಂದ ತೆಗೆದು ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇಂಥ ಸದ್ಯ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಕಂಡರಿಸುವ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದುದು ಮತ್ತು ಅಂಥದರ ಹಿಂದಿರುವ ಮನಸ್ಸು ಲೋಕವಿರೋಧಿಯಾದದ್ದು [ಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಈ ಪದ ವನ್ನು ಬಳಸಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ], ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯಪರವಲ್ಲದ್ದು ; ತನಗೆ ಸರಿಯೆಂದು ಕಂಡುದನ್ನು ನಿರ್ಭಿಡೆಯಿಂದ ಹೇಳುವ ಮನಸ್ಸು ಇಲ್ಲಿನದು. ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಸಂಕಲನದ 'ಬೇಡ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನೂ, ಅದರೊಂದಿಗೆ ಲೇಖಕರೇ ಬರೆದುಕೊಂಡ—ಈ ಒಂದು ಚಣದ ಭಾವನೆಯೇ ನನ್ನ ಮೂಲ ಭಾವನೆಯೇನೋ ನನಗಿನ್ನೂ ಗೊತ್ತಾಗಿಲ್ಲ—ಟಿಪ್ಪಣಿಯ ಮಾತನ್ನೂ ನೆನೆಯ ಬಹುದು.

ಸದ್ಯ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಇಂಥ ಕಾವ್ಯದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ. ಅದು ಮೇಲೆ ಗಮನಿಸಿದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗುಳ್ಳ ಕವಿತೆಗಳ (ಒಂದು ಗುಂಪಿನ) ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವೇನಲ್ಲ. ಯಾವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಕವಿತೆಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆಯೋ ಅಂಥ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ-ಘಟನೆಗಳು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅದು. ಬಹುಶಃ ಕವಿಯೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು, ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಉಳಿದು ಅವೇ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆದುಬಿಟ್ಟರೆ ಅಂಥ ಕವಿತೆಯೊಳಗಿನ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಘಟನೆ, ವಿವರಗಳು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ನಿಜಲೋಕದ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಘಟನೆಗಳಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅಂಥದರ ಬಗ್ಗೆ ನಿಜಲೋಕದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಹೊಂದಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಂಥದಕ್ಕೆ ಪಾಟೀಲರ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ತೆಗೆದು ತೋರಿಸಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ '60 ರ ಅಡಿಗರ ಅಡಿಗೆ', 'ಬುರಡಿ ಬಾಬಾ ಮಹಿಮೆ' (ಗಾಂಧಿ ಸ್ಮರಣೆ), 'ಬೇಂದ್ರೆ : ಅಂಬಿಕಾತನಯದತ್ತ' ಇತ್ಯಾದಿ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಅವರ ಇನ್ನಿತರ ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ (ಉದಾ : 'ಶಾಸ್ತ್ರಿ', 'ಬುದ್ಧನೂ ನಾನೂ' : ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಕವನಗಳು ; 'ಬಾಬಾ ಮತ್ತು ಎಮ್ಮಿ ತಮ್ಮಣ್ಣ' : ಗಾಂಧಿ ಸ್ಮರಣೆ) ಹೇಳಲಾಗದು.

'ವಿಡಂಬನೆ' ಚಂಪಾ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣವೆನ್ನಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅವರ ಬಹುಪಾಲು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಒಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶವೇ ಇದಾಗಿದೆ. ವಿಡಂಬನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೇ ನಿರೂಪಣೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಡಂಬಿತವಾಗುವ ಹಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕವಾದವುಗಳೇ. ಒಂದು ಪದದ, ಅರ್ಥದ, ಧ್ವನಿಯ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳನ್ನು, ನಿಯೋಗದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ದೈನಿಕದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಇರುವ ಈ ನೆಲೆಯ ಅನಂತ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿದ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಚಂಪಾ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಾದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚಂಪಾ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದ ನಂತರ ಆಗಿ ಹೋದ ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆಯ ಎಲ್ಲ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಮೊದಲೆರಡು ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ನವ್ಯೋದಯದ

ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವಾದರೂ, ನಿಜವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ವಿಮುಖವಾಗಲಾರದ, ಆದರೆ ಆದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನತನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಸೆಲೆಯ ಗೊಂದಲಗಳು ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ಗೊಂದಲಗಳ ಆಚೆಗೂ ಇರುವ ಯಶಸ್ವಿಯಾದ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ರಚನೆಗಳಿವೆಯೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಮೊದಲಲ್ಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇನೆ. [ಇವೆರಡು ಸಂಕಲನಗಳ ಒಳಗೇ ಇರುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೆಲೆಯ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಮೊದಲ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ—ಕೆಲವೇ ಅಪವಾದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು— ಕಿವಿಗೆ ಕೇಳಿಸುವಂಥ ಗೇಯ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಲಯಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರೆ ನಂತರದ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾನುಸಾರಿಯಾದ ಲಯಗಳು, ಅಂಥ ಮಾದರಿಗಳು ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆದಿವೆ. ಮುಂದೆ ಇವು ಗದ್ಯಲಯಗಳಾಗಿ, ಆಡು ಮಾತಿನ, ಸಂಭಾಷಣಾತ್ಮಕ ಧಾಟಿಯವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನ ಪರಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತ ಹೋಗಿವೆ. ಈ ಪರಿಷ್ಕಾರಗಳು ಕೇವಲ ಲಯಮಾದರಿಯವು, ಭಾಷಿಕವಾದುವು ಮಾತ್ರ ಆಗಿರದೆ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆ, ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕೂಡ ಆಗಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಅಂಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಗಾಂಧಿ ಸ್ಮರಣೆ' ಮತ್ತು 'ಓ ನನ್ನ ದೇಶಬಾಂಧವರೇ" ಸಂಕಲನಗಳು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ನವ್ಯ ಕಾವ್ಯದ ಉತ್ಕರ್ಷದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಆ ಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಯೇನೂ ಇವರದಲ್ಲ. ನವ್ಯದ ನಂತರದ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಂಥದೊಳಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯವು ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಪಂಥದೊಳಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಧುತ್ತೆಂದು ಆದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೇನಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಂಡಾಯ ಮನೋಧರ್ಮದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಎಳೆಗಳು ಇವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮೊದಲೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. "ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಸಿಟ್ಟು, ರೋಷ, ಹತಾಶೆ, ಬೆಂಕಿ, ನೆತ್ತರುಗಳ ಸ್ಫೋಟ; ಅಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮಕ್ಕೆ, ಕಲೆಗಾರಿಕೆಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ–ಎಂದು ಕೆಲವರು 'ನವ್ಯ'ದವರು ಆರ್ಭಟಿಸುವುದೂ, ಆ ಆರ್ಭಟದ ಸಮರ್ಥನೆಗೇ ಎಂಬಂತೆ ಕೆಲವರು ಆ ರೀತಿಯ 'ಬಂಡಾಯ' ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವುದೂ ಇಂದು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಕೆಲ ವೈಪರಿತ್ಯಗಳು" (ಮುನ್ನುಡಿ, 1982) ಎನ್ನುವ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ (ಸಾಹಿತ್ಯದ) ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಅವರ ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಅವರ ತೀರ ಈಚಿನ ಸಂಕಲನ ('ಅರ್ಧ ಸತ್ಯದ ಹುಡುಗಿ') ಧುತ್ತೆಂದು ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನೇನೂ ಪ್ರಕಟಿಸಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅಂಥ ಬದಲಾವಣೆಯ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳು ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಸಂಕಲನದ 'ಬಂಡಾಯ', 'ಬರದ ಹಾಡು' ಇಂಥ ಕವಿತೆಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿರುವ

ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು, ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಪುನರವಲೋಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಧಾಟಿಯುವಾಗಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗಿನ ಚಂಪಾ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತೀರ ವಿರಳ ಎನ್ನಿಸುವಂಥ ಕವಿತೆಗಳು, ಅಂಥ ಮಾದರಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮೊದಲಿಗೆ ಗಮನಾರ್ಹವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆದಿವೆ. ಆದರೂ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರಿದಿವೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಪರಾಮರ್ಶನ

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ : 1960, ಬಾನುಲಿ, ಧಾರವಾಡ.
1964, ಮಧ್ಯಬಿಂದು, ಧಾರವಾಡ
1967, ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಕವನಗಳು, ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ.
1976, ಗಾಂಧೀಸ್ಮರಣೆ, ಮುಂಗಾರು ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
1977, ಓ ಎನ್ನ ದೇಶ ಬಾಂಧವರೇ, ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ ಧಾರವಾಡ.
1982, ಹೂವು ಹೆಣ್ಣು ತಾರೆ, ಅದೇ
1989, ಅರ್ಧ ಸತ್ಯದ ಹುಡುಗಿ, ಅದೇ

ಶಿವರಾಮು ಕಾಡನಕುಪ್ಪೆ : 1979, '1978ರ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ', ಸಂಕ್ರಮಣ, 15-1,2

ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. (ಸಂ.). : 1976, 1977, 1982ರ ಸಾಹಿತ್ಯವಾರ್ಷಿಕಗಳು, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

ಮಾಗಿ-ಜೀವನ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿ

ಆರ್. ರಾಜಪ್ಪ ದಳವಾಯಿ

ಒಬ್ಬ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಕ್ರಮೇಣ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ನಿಂತು ಹೋದೀತು. ಕಾರಣ ಆತನ ಯೋಚನೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಕೃತಿ–ಅದರೊಳಗಿನ ಪಾತ್ರ, ಸನ್ನಿವೇಶ, ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಚಿಂತನೆ ಹೆಚ್ಚಾದಾಗ, ಅಂತವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಸಕ್ತಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ, ಆ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಕಷ್ಟವೆನಿಸಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕನಾಗಿದ್ದೂ, ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸತೊಡಗಿರುವ ಲೇಖಕ ಮನಜರ 'ಮಾಗಿ' ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ನೀಡತೊಡಗಿರುವ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

'ಮಾಗಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆ. ಈ ಪದ ನೀಡುವ ಅರ್ಥ ಚಕಿತತೆಯನ್ನೇ ಉಂಟು ಮಾಡೀತು.

೧. 'ಮಾಳಗಿ'—ಎಂಬ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೆಸರು. ಇದರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ರೂಪವೇ 'ಮಾಗಿ' ಆಗುತ್ತದೆ.

೨. 'ಮಾಳಗಿ'—ಮನೆಯ ಮೇಲಿನ ಹೊದಿಕೆ, ನೆರಳು ನೀಡುವಂತಹದ್ದು.

೩. 'ಮಾಗಿ'—ಹಸನು ಮಣ್ಣಿನ ಉಕ್ಕೆ ಹೊಡೆದ ನೆಲ (ಬೇಸಾಯ)।

೪. 'ಮಾಗಿ'—ಚಳಿಗಾಲ. ಚರ್ಮವೆಲ್ಲ ಸುಕ್ಕುಗಟ್ಟಿಸುವ ವಾತಾವರಣ ಸಂದಿಗ್ಧ

೫. 'ಮಾಗಿ'—ಹಣ್ಣು ಮಾಗಿದೆ (ಹೂವು–ಈಚು–ಕಾಯಿ–ದೋರೆಹಣ್ಣು–ಮಾಗಿದ ಹಣ್ಣು).

'ಮಾಗಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಬ್ಬಳು ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೆಸರಲ್ಲ. ಆಕೆ ಮನೆಯ ನೆರಳೂ ಹೌದು, ನೀರು ಕುಡಿದು (ಕಷ್ಟಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ) ಮಾಗಿರುವ ಉಕ್ಕೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಅರ್ಥಗಳೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತಾ ಬರುತ್ತವೆ.

---

1 ನಿಸರ್ಗದ ಜೀವ ತಲ್ಲಣಗೊಂಡರೂ ಈ ರೋಷ ವೈರಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹೀರಿ, ತನ್ನನ್ನೇ ಸುಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಗುವ ಭೂಮಿ. 'ಮಾಗಿ', ಪುಟ ೨೦.

— "ಅಗತೇ ಮಾಗದ್ ಮ್ಯಾಲೇ ಇಂಕ್ರಾ ಸುಟ್ಟಗೊಬ್ರಾ ಒದರ್ ಬುಡವ್ವಾ" ಎಂದಿದ್ದ ಜಾಗೇರಿ ಕುರಟಪ್ಪ. 'ಮಾಗಿ' ಪುಟ. ೧೯೬.

ಒಂದು ಆಶ್ರಯದಾತಳಾಗಿ ಗಂಡ-ಮಕ್ಕಳು-ಭೂಮಿಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದು. ಎರಡು ಗೇಮಿ ಮಾಡಿದ (ಮಾಗಿ ಮಾಡಿದ–ಬೇಸಾಯ) ನೆಲ ಮಳೆಯ ನೀರನ್ನು ಹೀರಿದಂತೆ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹೀರಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಮಡಲಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದ ಘಟನೆಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕಲೆಹಾಕಿರುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ವರದಿಯೆನಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಓದುಗನನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ–ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಯಥಾವತ್ತಾದ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಮೇಲಿನ ಅಂಶವನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕಿ "ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ಕಲಾ ನಿರ್ಮಿತಿಯೊಳಗೆ ಮಿಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕಲೆಗಾರಿಕೆ ಅನುಭವವನ್ನು ತುಂಬಾ ಸಾಫಾಗಿಸ ಹೋಗಿಲ್ಲ"[2] ದಿರುವುದರಿಂದ ಒರಟಾಗಿಯೂ, ಗೋಜಲು ಗೋಜಲಾಗಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಭ್ರಾಂತಿಜನ್ಯ ಘಟನೆಗಳೂ, ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲದೆ ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವು ಗಳಿಸಬಹುದಾದ ಯಶಸ್ಸು ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಪಾತ್ರಗಳ ಚಿತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ್ಯೂ ಯಾವ ಪಾತ್ರಗಳೊಳಗೂ ಪ್ರವೇಶಿಸದೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ನಿರೂಪ–ಅದನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡಬಹುದಾದ ಭಾಷೆ, ಅನುಭವದ ತೀವ್ರತೆ, ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ-ಘರ್ಷಣೆ ಇವುಗಳೆಲ್ಲ "ಒಂದೆರಡು ಓದಿಗೆ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕದ, ಸುಲಭವಾಗಿ ನಮಗೆ ದಕ್ಕದ, ಪಾತ್ರ–ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಬಾಹುಳ್ಯ–ವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ ; ದಂಗು ಬಡಿಸುವಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಇಲ್ಲಿ ಗೂಡು ಗಟ್ಟಿದೆ[3] ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಮೈ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ನೋವು-ನಲಿವು, ವೈರ-ಆತ್ಮೀಯತೆ ಅನೈತಿಕತೆ, ಕಾಮ, ಜಾತೀಯತೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ದುಗುಡ, ಪ್ರಕೃತಿಪ್ರೇಮ, ಹಸಿವಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ದಾಯಾದಿಗಳ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಮತ್ಸರ, ಇಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ಆಡುವ ಜೀವಂತ ಭಾಷೆ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೀ ಕಥೆಯಲ್ಲ. ಕಥೆಯ ವೇಷ ಧರಿಸಿದ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯದ ಬದುಕು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಜೀವಂತಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಯಶಸ್ಸಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಬರೀ ಕಥೆ ಹೇಳಿರುವ ರೀತಿಯದ್ದಲ್ಲ ಅದು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಬದುಕು ಎಷ್ಟು ಆಳ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದುದು ಎಂಬುದು.

ನೋವಿನಿಂದಲೇ ಕಾದಂಬರಿ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಕ್ತಿಗುಂದಿದ ಹೆಣ್ಣು ಮಾಗಿ ರೈಲ್ವೇ ಸ್ಟೇಷನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಬೀಳುವುದು. ಸ್ಟೇಷನ್ ಮಾಸ್ಟರ್ ನೀರು ತರಿಸಿ ಬಾಯಿಗೆ ಬಿಡುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಹಿಂದಿರುವ ನೈಜತೆಯ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು,

---

2 ಸುಜನಾ ಮನಜ ಅವರ 'ಮಾಗಿ' ಸಂಕ್ರಮಣ ೨೩ : ೪ ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೯೮೮. ಪುಟ ೫೦.

3 ಎಂ. ಅಕಬರ ಅಲಿ 'ಮಾಗಿ' ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಪುಟ. ೪.

ದೇಹಕ್ಕಾಗಿರುವ ಬಳಲಿಕೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತ ಕಾದಂಬರಿ ಓದುಗನನ್ನು ತನ್ನ ಗರ್ಭದೊಳಕ್ಕೆ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಾಗಿ 'ವಸಂ...ತೂ...' ಎಂದು ಕನವರಿಸುವುದು ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಗೊಂದು ಪೀಠಿಕೆ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಮಾಗಿ ಸಾವಿನ ದವಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಚಿತ್ರಣ–ಗಿರಿಯಪ್ಪನ ಕಣ್ಣೀರು ಮುಂದಿನ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವ ಅರ್ಥದ ವಿಭಿನ್ನತೆ, ಅವನ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ನಿವೇದಿಸುತ್ತದೆ.

"ಕಾಲಧರ್ಮದ ಅಧಿಕಾರಿಣಿಯಲ್ಲದ ಮಾಗಿ ತನ್ನ ಸಂಸಾರದ ಕೊಂಬೆರೆಂಬೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಚದುರಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಒಂದು ಹಳೆಯ ಮರವಾಗಿದ್ದಳು."[4] ಇದು ಮಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟದ ಚಿತ್ರ ಇದುವರೆಗೆ ಮಾಗಿ ಬದುಕಿದ್ದೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಡಲು. ಇದು ಚಿಂತಿಸಿದಷ್ಟೂ ಬೆಳೆಯುವ ಫಸಲು ನೀಡುವಂತಹದ್ದು. ಮೇಲ್ನೋಟ ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯೇ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಬಂಧದಂತೆ ಭಾಸವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ, ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ಯಶಸ್ಸಿರುವುದು–ಘಟಿಸಿರುವ ಘಟನೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಓದುಗರನ್ನು ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡುತ್ತ, ಬದುಕಿನ ಹಲವು ವಾಸ್ತವ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಭಾಷೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ಕುಸುರಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ, ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು Approch ಮಾಡುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಹಂದರ ವೃದ್ಧಿಯಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಬಂಧ ಗುಣವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥೆ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಫ್ಲಾಶ್ ಬ್ಯಾಕ್ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. "ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ" ಯಂತೆ "ಮಾಗಿ"ಯೂ ಮೂರು ಪೀಳಿಗೆಗಳ ಕತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ"[5] ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪೀಳಿಗೆಗಳ ಕತೆ ಮಾಗಿ ಹೌದು. ಇಲ್ಲವೆನ್ನಲಾಗದು ಆದರೆ ಅದು ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಂತೆ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ಮನ್ನಣೆ ಎನ್ನಬೇಕೋ, ಇಲ್ಲವೇ ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ತಲೆಗಳೆದರೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ದಲಿತ ಲೇಖಕ ನಮ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲೋ ಇಲ್ಲವೇ ಕಾರಂತರು ಮಾತ್ರ ಮೂರು ಪೀಳಿಗೆ ಕತೆ ಬರೆಯಲು ಕಂಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟ್‌ದಾರರು ಎನ್ನಲೋ ತಿಳಿಯದು. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮಂದಿ 'ಮಾಗಿ'ಯಲ್ಲೂ ಅದನ್ನೇಕೆ ಕಾಣಬೇಕು ಮುಂತಾದವು ಮುಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಕಾದು ನೋಡೋಣ.

---

4 'ಮಾಗಿ' ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ 1987.

5. ಟಿ. ಪಿ. ಅಶೋಕ ಮೂರು ಪೀಳಿಗೆಗಳ ಕತೆ. ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ ದಿನಾಂಕ 16–10–88 (ಇದು ಹೊಸ ಓದುಗನನ್ನು ಪೂರ್ತ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸುವಂತಹದ್ದು ಮತ್ತು ತತ್ವ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗಬಹುದಾದ ನಗೆಪಾಟಲಿಗೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ).

ಗಿರಿಯಪ್ಪ ಮಾಗಿಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಮದುವೆಯಾಗದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಆತನ ಚಾರಿತ್ರ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ದೋಷವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವನು ಕಾಕನಕೋಟೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಗರ ಹೆಣ್ಣೊಂದ ಮಡೀಕಂಡು ಎರಡು ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಪಡೆದಿದ್ದ. ಆನೆಯ ದಾಳಿಯಿಂದ ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳು ಸತ್ತು ಹೋಗಿದ್ದು ಅವನು ಪುನಃ ಊರಿಗೆ ಬರುವಂತಾಯ್ತು. ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳು ಹೆಣ್ಣು ಹುಡುಕುವ ಮೊದಲಿಗೇ ಮಾಗಿಯು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆದ್ದಿದ್ದನು. ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಮಾಗಿಗೆ ಸಹಜವಾದ್ದು ತನ್ನ ವಯಸ್ಸಿಗೂ ಸಮವಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ತನ್ನ ಮನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಇಂಥ ಪ್ರಣಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಪುರುಷ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಎಸಗಬಹುದಾದ ಸಹಜ ಅತ್ಯಾಚಾರದಂತೆಯೇ ಇದ್ದರೂ, ಅವಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಮಾಡಿದ್ದಷ್ಟೆ ಗಿಯಪ್ಪನ ಒಳ್ಳೆಯತನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ದುಷ್ಟತನದ ಪರಮಾವಧಿ. ಆತ ಮಾಗಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದು ಕೇವಲ ದೇಹದ ಆಸೆಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಮುಂದೆ ತನ್ನ ದೇಹ ಕೊಳೆಯುವ ರೋಗಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗುವವರೆಗೂ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿ ತೊಂದರೆ ಕೊಡುತ್ತಲೇ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಪಾತ್ರ ಕೇವಲ ಏಕಮುಖವಾಗದೆ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ತಪ್ಪಿನ ಅರಿವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾನವೀಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೇ ಸಾರುತ್ತದೆ.

ಮಾಗಿಗೆ ಕೂಡ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಮದುವೆ ಆಗದಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿಯಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಜರುಗುವ ಘಟನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಗಿರಿಯಪ್ಪ ಮಾಡಿದ ಮರುಳುತನವೂ ಕಾರಣ ಇದ್ದೀತು. ಅಲ್ಲದೆ ಮಾಗಿ ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿಗೆ ಕಷ್ಟದ ಕೋಟೆಗೆ ಸಿಲುಕುವುದು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ. ಅಂಥ ಕಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆ ನಾಲ್ಕಾರು ಜನರಿಂದ ಧಾರೆ ಎರೆಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಒಂದು ಗೌರವಯುತವಾದ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೊಸೆಯಾದದ್ದು. ಬಹುಶಃ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಆ ಸತ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಕತೆ ಹೇಳ ಹೊರಡುವಾಗ ಬಳಸಿರಬಹುದಾದ ತೀರ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಕಥಾ ತಂತ್ರವೂ ಆಗಿದೆ. ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಗಿ ಗಿರಿಯಪ್ಪನಿಗಿಂತಲೂ ಧೈರ್ಯಗಾತಿ. ಮದುವೆಯ ನಂತರದ ಕಿರುಕುಳದಲ್ಲಿ ಗಿರಿಯಪ್ಪನನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ "ನಾ ನಿನ್ ಯೆಂಡ್ತಿ, ಅಂತಾ ಊರೋರ್ಗ್ ಮುಂದೇ ಯೇಳಾಗುದ್ಗ ಇಲ್ದಿದ್ರೆ ನನ್ಯಾಕ್ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕರೆತಂದೆ. ಈಗ ಆದಿಲ್ ಬೀದಿಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಆಡವರು ಅನ್ನುವರೆಲ್ಲಾ ನನಗೆ ಇಟ್ಟೂ ಬಟ್ಟೆ ಕೊಡಕ್ಕಿಲ್ಲ. ನನ್ ಗಂಡ ನೀನೇ ಅಂಗಂತಾ ಊರೋರ್ ಮುಂದೆಲ್ಲಾ ಯೇಳು. ಇಲ್ದಿದ್ರೆ ಊರಂವಾ, ಕೇರಿಯಂವಾ ಕುಲದಂವಾ ಯಾಂವನೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ನಡಿ ಕೋರಟ್ಗೇ ವೋಗುಂವಾ"[6] ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಮಾಗಿಯ ಮಾತುಗಳು ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಪಾತ್ರದ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ತೋರಿದರು, ಗಟ್ಟಿತನವಿರುವುದು

---

6. ಮಾಗಿ ಪುಟ 41

ತಾನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿರುವ ಗಿರಿಯಪ್ಪನ ಮೇಲೆ. ಆ ಗಾಢತನ ಅವಳ ಬಾಯಿಂದ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಒತ್ತಡದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆವಳು ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಾದರೂ ಗಿರಿಯಪ್ಪನೇ ನನ್ನ ಗಂಡ ಎನ್ನುವ ಧೈರ್ಯವುಳ್ಳವಳು. ಆದರೆ ಆ ಧೈರ್ಯ ಗಿರಿಯಪ್ಪನಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅವಳನ್ನೇ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಲುವು ಯಜಮಾನ್ ದಾಸಪ್ಪನ ಯಜಮಾನತನದ, ಮನೆತನದ ಗೌರವಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಗಾಳಿಗೆ ತೂರಿದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ, ಮಾಗಿಗೆ ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ, ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಕಾಳಜಿ ಆಶಾದಾಯಕವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆಕೆ "ಇದು ಇಷ್ಟು ರಾದ್ಧಾಂತಾ ಆಯ್ತದೆ ಅಂತ ಗೊತ್ತಿದ್ರೆ, ಮೊದ್ಲೇ ನಮ್ಮಪ್ಪ-ಅವ್ವನ ಕೇಳಿ ಮದ್ವೇ ಮಾಡಿಸ್ಕೋ ಅನ್ನಬೈದಿತ್ತಲ್ಲ"[7] ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ಉಳ್ಳವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿರುವ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿನ ಮಾಗಿಯ ಬದುಕಿನ ಸಿಕ್ಕು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭಕ್ಕೆ ಬಿಡಿಸಲಾರದು ಅದು ಆಕೆಯ ಜೀವನದಷ್ಟೆ ಸಂದಿಗ್ಧವಾದದ್ದು.

ಗಿರಿಯಪ್ಪ ಮಾಗಿಗೆ ಹೊಡೆಯಲು ಮತ್ತು ಪದೇ ಪದೇ ಕಿರುಕುಳ ಕೊಡಲು ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಾರಣ ಆತನ ಜೀವನದ ಅಸಮಧಾನ. ಇಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಪಾತ್ರವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ". ...ಒಂದು ನಿರ್ವಿಕಾರ ಬಂಡೆಯಂಥ ಗುಮಾನಿ ಮಾತ್ರ ಅಪ್ಪ ಅವ್ವ ಸತ್ತಾಗಲಿಂದಲೂ ಅವನನ್ನು ಕಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆ ಬಂಡೆಯನ್ನು ಸೀಳಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಹೇಗೆಂಬುದು ತೋಚದೆ, ಆ ಬಂಡೆಯನ್ನೇ ಮನ ಬಂದಂತೆ ಚಚ್ಚಿದಂತೆ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಚಚ್ಚುತ್ತಾನೆ"[8] ಹೀಗೆ ತನಗಾದ ನೋವನ್ನು ಬೇರೆಯವರ ಮೇಲೆ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಅಸಹಾಯಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ ಸಿಟ್ಟು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಗಂಡಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗಿರಿಯಪ್ಪನ ಇಂಥ ನೋವಿಗೆ ಅಪ್ಪ, ಅಣ್ಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವೂ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು.

ಗಿರಿಯಪ್ಪನಾಗಲಿ, ಚಾಮನಾಗಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿದವರಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಅದರಿಂದ ವಿಮುಖರಾದವರು ಗಿರಿಯಪ್ಪನೇ ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಕೂಲಿ ಮಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಮತ್ತು ಕಾಕನಕೋಟೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರದವ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಣ್ಣನ ಆಣತಿಯಂತೆ ತೋಟದ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಮೈಮುರಿದುಕೊಂಡವನು. ಚಾಮನಂತೂ, "ಮುಪ್ಪಿನ್ ಕಾಲ್ಕೇ ತ್ಪಾಟಾ ನಂಗೇನ್ ಪಿಂಚಣೀ ಕ್ವಟ್ಟದ ?"[9] ಎಂಬ ನಿಲುವಿನವನು. ಅಲ್ಲದೆ

7 ಮಾಗಿ ಪುಟ 43

8 ಮಾಗಿ ಪುಟ 46–47

9 ಮಾಗಿ ಪುಟ 47

ಕಾದಂಬರಿಯ ಇತರ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಮಾಗಿ ಮತ್ತು ವಸಂತಪ್ಪರ ಹೊರತಾಗಿ ನಿಸರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಅಲ್ಪವಾದದ್ದೇ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂಥ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಈ ಎರಡು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನುಳಿದು ಬೇರೆ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರಮದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಗಿ ಮತ್ತು ಅವಳ ಮಕ್ಕಳ ಹಸಿವಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಿಡಿಯುವಂತಹದ್ದು. ಪಾತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಅಂಶ ನಿಖರವಾದದ್ದು. ಹಸಿವಿನೊಂದಿಗೆ ಈ ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳು ಮಣ್ಣಿನ ಬದುಕನ್ನು ಹಮ್ಮುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ.

ಚಾಮ ಮತ್ತು ಗಿರಿಯಪ್ಪ ಇಬ್ಭಾಗವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಮಾಗಿಯು ಯಜಮಾನ್ ದಾಸಪ್ಪನ ಮನೆ ಹೊಕ್ಕದ್ದೇ ಕಾರಣ. ಈ ಅಂಶವೇ ಮಾಗಿಯು ಎಲ್ಲರೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣೀಭೂತವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ನಾನು ಗಿರಿಯಪ್ಪನಿಗೆ ಸೇರಬೇಕಾದ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಇಬ್ಭಾಗ ಮಾಡಿಕೊಡಲಾರೆನೆಂಬ ಸಿಟ್ಟು ಚಾಮನಿಗೆ ಬರಲಿಕ್ಕೂ ಮಾಗಿಯೇ ಕಾರಣ. “ಈ ಗುಡಸಟ್ಟಿ ಲೌಡಿ ನನ್ನ ಮನೇ ವಸ್ಲಲ್ ದಾಟಲಾಗಾಯ್ತು. ಒಂದಾಗಿದ್ದ ನನ್ಮನೇ ಇಬ್ಭಾಗವಾಯ್ತು. ಆಗ್ಲೀ ಇನ್ನೂ ಏನೇನ್ ಆದದು ಆಗ್ಲೀ. ಎಲ್ಲಿಗಂಟಾ ಆದದು ನಾನೂ ನೋಡೇ ನೋಡ್ತೀನಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾ ಸೋತದೇ ಉಂಟಾದ್ರೆ, ನನ್ನ ಮೀಸೆ ಬೋಳಸ್ಕಂಡು ಅವಳ ಮುಟ್ಟಿನ ಸ್ಯಾಲೆ ಕುಕ್ಕಬಿಡ್ತೀನಿ”[10] ಎಂದು ಮೀಸೆ ತಿರುವಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ “ನಮ್ಮಪ್ಪನ ಆಸ್ತೀಲಿ ಕಚ್ಚೀ ಬಟ್ಟೆಯಗಲ ತ್ಯಾಟನಾಗ್ಲೀ ಮನೆನಾಗ್ಲೀ ಅವ್ನಿಗೂ ಅವಳ ಗಂಡನಿಗೂ ನಾ ಕೊಟ್‌ಬಟ್ರೆ, ನಮ್ಮಪ್ಪನ್ಗೇ ನಾ ಹುಟ್ಟಿದವನಲ್ಲ—”[11] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಚಾಮನಿಗೆ, ಗಿರಿಯಪ್ಪನ ಮೇಲಿನ ಸಿಟ್ಟಿಗಿಂತಲೂ ಮಾಗಿಯ ಮೇಲಿದ್ದ ಸಿಟ್ಟು ಎಂಥದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂಥ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಮಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳಿಂದಲೂ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧವಾದ ಪಾತ್ರದಂತೆ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತೋರುವುದು ಸಹಜ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾಗಿಗೆ ಭಾಷೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವಾಗ ಇಂಥ ಭಾವನೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಇಂಥ ಪಾತ್ರದ ಮುಖಾಂತರ ಏಕಮುಖವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದಾನೇನೋ ಎನಿಸುವುದು ಸಹಜವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಮಾಗಿಯ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭವೇ ಅಂಥ ಗೊಂದಲಮಯವಾದುದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ನೋಟ ಕೇವಲ ಆಕೆಯ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನಷ್ಟೆ—ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಚಿತ್ರಿಸುವುದಾದರೂ ಅಂತರ್ಯ ಅವಳ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕನ್ನೂ ಆ ಬದುಕು

---

10. ಮಾಗಿ. ಪುಟ 51.
11. ಮಾಗಿ. ಪುಟ 51, 52.

ಈ ಮಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಉಳ್ಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸಾ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯೇ "ಕನ್ನಡ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರೀ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರುವ ಕೃತಿ"[12] ಆಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಮಾನವತಾವಾದವನ್ನು ಹಲವು ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಕೃತಿಯಾಗಿರುವುದು ನಿಜ.

ಕುಲೇಸ್ಮರ ಪಂಚಾಯ್ತಿಯಲ್ಲಿನ (ಮೂರು ಪಂಚಾಯ್ತಿಗಳು) ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅವೆಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು ಮಾಗಿಯ ಪರವಾದವುಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಮನುಷತ್ವದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲದ ಗಿರಿಯಪ್ಪ—ವಿರುದ್ಧಿಯಾದ ಚಾಮ, ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯರು, ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಬದುಕಿನ ಜೀವಂತ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಗಿಯು ಪಂಚಾಯ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಸಿಗದಿದ್ದರೆ ಕೋರ್ಟಿಗೆ ಹೋಗುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದು. ಈ ಅಂಶ—

೧. ತನ್ನ ಸುತ್ತಿನವರನ್ನು ಹೆದರಿಸುವ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. (ಹಿಂದೆ ಗಿರಿಯಪ್ಪ 'ತನ್ನನ್ನು ಹೆಂಡತಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಕೋರ್ಟಿಗೆ ಹೋಗುವ ನಡೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು).

೨. ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ತಾನು ದಿಟ್ಟವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಎದುರಿಸಿ ನಡೆಯುವ ಛಲವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನೂ ನಾನು ಸಡಿಲಿಸುವೆನೆಂಬ ದಿಟ್ಟತನದ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇವೆ.

ಕುಲೇಸ್ತ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು ಕೂಡ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೂಗಿಗೆ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ದೊರಕಿಸಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರಾದರೂ, ಅವರೆಲ್ಲರ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷತ್ವ ಮಾತ್ರ ಗೆಲ್ಲುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನೂ, ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶವೇ ಮಾಗಿಯ ಗೆಲುವು ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಮಾಗಿ ಪಾತ್ರ "ಗಂಡನಿಗೊಬ್ಬ ಹೆಂಡತಿ ಎನಿಸಲು. ಅತ್ತೆ ಮಾವಂದಿರಿಗೊಬ್ಬ ಸೊಸೆ ಎನಿಸಲು. ಅವಳು ಈ ಮೂರು ದಶಕಗಳೂ ನಿರಂತರ ಸೆಣಸಾಡಿರಬಹುದು. ಚೆಲ್ಲಿ ಹೋದ ಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ, ಕಿತ್ತುಹೋದ ಸವತಿಗಾಗಿ, ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಇಟ್ಟಾಡಿದ ಗಂಡನಿಗಾಗಿ, ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಊರಾಳಿದ ಯಜಮಾನ್ ದಾಸಪ್ಪನ ಸೊಸೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಆ ನಿರಂತರ ಸೆಣಸಾಟ ನಡೆದಿರಬಹುದೇನೋ![13] ಎಂದರೂ,

---

12. ಟಿ. ಪಿ. ಅಶೋಕ. ಮೂರು ಪೀಳಿಗೆಗಳ ಕತೆ. ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ದಿನಾಂಕ 16–10–88.

13 ಮಾಗಿ. ಪುಟ 20, 21.

ಮಾಗಿಯ ಬದುಕು ಇದಕ್ಕೂ ಮೀರಿದಂತಹ ಒಂದು ಆದರ್ಶದ ನೆಲೆಗೇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂಥ ಆದರ್ಶ ಕಾದಂಬರಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಲ್ಲ ದಿರುವುದೇ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ. ಮೇಲಿನ ಇಂಥ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಬದುಕನ್ನು ಮಾಗಿ ಉಂಡಳು. ಮರ್ಯಾದೆ ಮಾಗಿಯ ಜೀವನದ ಅತಿಮುಖ್ಯ ಮೌಲ್ಯ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ನೋಡುವ ಮನೋಭಾವದ ಜೀವಿಗೆ ಜೀವಂತ ಪ್ರತಿಮೆ ಮಾಗಿ. ಅಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪೊಳ್ಳಾಗದೇ ಇರುವುದು. ಅವಳು ನಿಯೋಜಿಸಿದ ರೀತಿ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಡೆಯದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಅವಳ ಊಹೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೀರಿದ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಬಹುದು. ಆದರೆ, ಎಂಥ ಕಠಿಣಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಎದೆಗುಂದದಂತಹ, ಕುರೂಪಬುದ್ಧಿಯ ಯೋಚನೆಗಳು ಬರದಿರುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಗಿಯ ಆದರ್ಶವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಗಿ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದಂತೆಯೂ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಹೀಗೆ ಆದರ್ಶವಾದಿ ಯಾಗಿ ಬದುಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಆಕೆಯ ಕಷ್ಟಗಳ ಹಿಂದಿರುವಂತಹ ಕೋಮಲ ಮನಸ್ಸು—ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತತೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಪಾತ್ರದೊಂದಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ತನ್ನ ಸಹಜ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೇ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ರೀತಿ. ಈ ರೀತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು—ಅವುಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗೂ ಪ್ರಭಾವಳಿಯಂತೆ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮಾಗಿಯನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಪಾತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿವೆ.

ಮಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥಿ ಕೂಡ. ಆಕೆಯ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಲದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಬಹುಶಃ ಈ ಅಂಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಕಾದಂಬರಿಯ ಅರ್ಥವೇ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮಾಗಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಹೋರಾಟಗಳೂ ಸ್ವಾರ್ಥದವೇ. ತಾನು–ಗಂಡ–ಮಕ್ಕಳು ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನೇ ಮರೆತು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಗಂಡ–ಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ, ತನಗಾಗಿ, ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಏನಾದರೂ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಮಾಗಿಯ ಬದುಕು ಬದಲಿಯೇ ಸರಿ. ಒಡಬಂದವಳೆಂಬ ಒಂದು ಬಂಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ದ್ದರೂ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಅವಳನ್ನು ಬೇರೆ ಪಾತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೆಣಸು ವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಈ ಪಾತ್ರ ಏನನ್ನೋ ಕನಸು ಕಾಣುವುದಕ್ಕಿಂತ ತನಗೆ ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಯಾವ ಯಾವ ದಾರಿ ಹಿಡಿದು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಯೋಚನೆಯ ಮತ್ತು ಆ ಯೋಚನೆಗಳ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಹಾರ. ಅಲ್ಲದೇ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತವಲ್ಲದ ಸಮಯದಲ್ಲೂ ತನಗನ್ನಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿ ಅದರ ಸಾರ್ಥಕತೆಗಾಗಿ ಸೆಣಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ, ತನ್ನ ಗಂಡನ ಮದುವೆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾಗಿ ತಾಳುವ ನಿರ್ಣಯ.

ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಮಾಗಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವಾಹಕ ಪಾತ್ರ. ಅದೇ ಕೇಂದ್ರ. ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ಶ್ರೀಮಂತರಿಂದ ಹಿಡಿದು ತನಗಿಂತ ಹಿರಿ-ಕಿರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೂ ಮಾಗಿ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಮಾಗಿ ಪೂರೈಸುತ್ತಿದ್ದ ದಿನನಿತ್ಯ ಬಳಕೆಯ ವೀಳೆದೆಲೆ 'ಮಾಗಮ್ಮ' ಇಬ್ಬರೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬೇಕಾಗುವ ಸಂಬಂಧ ಒಂದು ಕಡೆ. ಬಿಟ್ಟ ಬ್ಯಾಟರಿ ಬೆಳಕು ಮುಂದೆ ಬಹು ಜಾಗ ಆವರಿಸುವಂತೆ ಯಾವುದೋ ಬಿಡಿಸ ಲಾಗದ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನೂ ಒಂದೆಡೆ ಕಲೆಹಾಕುತ್ತದೆ.

ಇಂಥದೇ ಚಿತ್ರಣದ ವಸ್ತು ಆಲನಹಳ್ಳಿಯವರ 'ಪರಸಂಗದ ಗೆಂಡೆತಿಮ್ಮ' ಆಗಿದ್ದರೂ ತಿಮ್ಮನ ಹೊಸನಾಗರಿಕತೆಯ ವಸ್ತುಗಳು ಮಾಗಿಯ ವೀಳೆದೆಲೆಗಳ ಕಟ್ಟು ಗಳಷ್ಟು ಅನಿವಾರ್ಯದವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕಾಲಗತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಏನೆಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳನ್ನೂ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಗಿ ಆ ಎಲ್ಲಾ ಘಟನೆಗಳನ್ನೂ ಸಂಧಿಸುವಂತಹ ಕೊಂಡಿಯಂತಿದ್ದಾಳೆ. ಒಂದು ಮನೆಯ ಸಂತೋಷವಾಗಲಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಮನೆಯ ಸಾವಾಗಲಿ, ತನ್ನ ಮನೆಯ ನೋವಾಗಲಿ, ತನಗೇ ಆದ ದೈಹಿಕ ಇಲ್ಲವೇ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆಯಾಗಲಿ ಅವಳಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಕೂಡ ಒಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮಾಗಿಯ ಬದುಕು ಹಸಿರಾದದ್ದು. ಅವಳ ವರ್ತ್ನ ಎಲೆ ಹಾಕುವುದು-ಅದು ಬೆಳೆಯಬಹುದಾದ ತೋಟ ಇವೆಲ್ಲ ಮಕ್ಕಳ ನಂತರ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಅವಶ್ಯ ಭಾಗಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂತದಲ್ಲಿ ಮಾಗಿ ಮಾನವ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಹೌದು. ಇಂಥ ತನ್ನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ನಿಸರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಮಾನವ ಹೊಂದಿರಬಹುದಾದ ಒಂದು ಹೃದಯಪೂರ್ವಕ ಆತ್ಮೀಯತೆಯು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದೆ. ಇದನ್ನು ಮಾಗಿ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಲಾರಳು. ನಿಸರ್ಗ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾಗಿ ಒಬ್ಬಳು ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ, ಆ ವೇಷದ ಮಾನವ ಪ್ರತಿನಿಧಿ.

ದಸರಾ ಹಬ್ಬದ ವಾಸ್ತವಿಕ ಚಿತ್ರಣ ತುಂಬಾ ಗಮನಾರ್ಹ. ತವರಿನವರು ಕರೆದರೂ ಹೋಗದಿರುವುದು, ಹಸಿವಿನಿಂದ ತತ್ತರಿಸಿರುವ ಮಕ್ಕಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆನ್ನಾಳಿನಲ್ಲಿ ಕೂತು ಮಳೆಯಿಂದಾಗಿ ತನ್ನೂರಿಗೆ ಬರಲಾರದ ಮಾನಸಿಕ ಹೊಯ್ದಾಟ, ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಗಿರಿಯಪ್ಪ ಮಾಗಿಯ ಮೇಲೆ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ದುಷ್ಟತನ, ಮಿದುಳು ಮಟ್ಟ ಕುಡಿದಿದ್ದ ಆತನ ಮಾತುಗಳು–

"ಏ ಚಂಬೇಲಿ ರಂಡೆ! ನಿಜಾ ಹೇಳು ಯಾವನೊಂದಿ ವೋಗಿದ್ದೆ? ಮಾತಾಡು! ಕಡೀಕೆಂಡು ನಸುಗುನೀಕಾಯ್ ತಿಕ್ಕಬಿಡ್ತೀನಿ. ಅದಿದ್ರೆ ತಾನೇ ನೀನು ಯಾವನೊಂದ

ಗಾರೇ ವೋಗಬೈದು. ಅದೇ ಕ್ವಳತೋದ್ರೆ, ನೀ ಯಂಗೋದೆ? ಯೇಳು, ನಿಜಾ ಹೇಳು! ನಿನ್ನ ಅಂವನ್ ತಾಂವ್‌ಕೇ ಕಳೀಸ್‌ಬಿಡ್ತೀನ್"[14]

ಗಿರಿಯುಪ್ಪನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ವಾಗಿಯ ಬದುಕಿನ ದುರಂತ ಹಬ್ಬವೂ ಕೂಡ ಕಷ್ಟವನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ದಿನಬದುಕಿನ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲವಾದ ವೀಳೆದೆಲೆಯನ್ನು ಹಾಕಲು ಹೋದಾಗ ಆಕೆಯ ಮಕ್ಕಳ ವರ್ತನೆ—

"—ಕರಿಯ ಮತ್ತು ಚಿಕ್ಕ ಚಾಮ ಪೊತಾರ ಕಕ್ಕಸ್ಸು ಮಾಡಿ ಬಂದು ನೋಡಿದರೆ, ನೀರಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೂ ಪರಸ್ಪರ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡು "ಅವ್ವನ್ಗೆ ಯೇಳ್‌ಬ್ಯಾಡ" ಎಂದು ಕಾಗದದ ತುಂಡುಗಳನ್ನೂ ತಕ್ಕೊಂಡು ಪರಸ್ಪರ ತಿಕಾ ಸೀಟಿ ಕೊಂಡರು"[15] ಎಂಬಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು—

"ಕರಿಯನ ಚಡ್ಡಿಯ ನಾತವನ್ನೂ, ತೂತು ಜೇಬಿನ ಚಡ್ಡಿಯನ್ನೂ ಕಂಡು ಜಿಗುಪ್ಸೆಗೊಂಡಂತೆ, ಕಡಲೆಗಳು ಪದೇ ಪದೇ ಅವನ ತೂತು ಜೇಬಿನಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಬೀಳು ತ್ತಿದ್ದವು. ಆದರೂ ತನ್ನ ಎದೆಯನ್ನೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ನಡೆಮುಡಿ ಹಾಸಿದಂತೆ, ಮಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಕಡಲೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಎದೆಗೊರಸಿಕೊಂಡು ನಾಲಗೆ ಮೇಲೆ ಮಡಗಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ"[16]

ಎಂಬ ಚಿತ್ರಗಳು ಕೂಡ ದಲಿತ ಬದುಕಿನ ನಿಷ್ಠುರತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಕೇವಲ ವಾಗಿಯ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕೊಂದನ್ನೇ ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡಷ್ಟೆ ದಲಿತ ಬದುಕಿನ ದರ್ಶನ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ. ಇಡೀ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲಾ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ಗುಣಗಳನ್ನೂ, ಆದರ್ಶಗಳನ್ನೂ (ಅವು ಒಳ್ಳೆಯವೇ ಇರಬಹುದು, ಕೆಟ್ಟವೇ ಇರಬಹುದು) ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಅಂಥ ನೂರಾರು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ಸ್ಪಂದಿಸುವ ರೀತಿಗಳು "ಕನ್ನಡ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾರೇವಾದರೂ, ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕ ಜೀವ ತುಂಬಿದ ಚಿತ್ರಣವಿದ್ದಾಗ, ಆಗನ್ನಬಹುದು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಇದ್ದು ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದಿಯೇ. ಈ ಅಂಶ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಪಂಥದಿಂದ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಪಂಥದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ವಿಮರ್ಶಾ ತೊಳಲಾಟ ಎನ್ನಬಹುದು.

---

14 ವಾಗಿ, ಪುಟ 61

15 ವಾಗಿ, ಪುಟ 64

16 ವಾಗಿ, ಪುಟ 65

ಬಂಧಕ್ಕೆ ದಲಿತ ಬದುಕಿನ ಕೇವಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯಲಾಗಿದೆ"[17] ಎಂಬ ಅಪವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತವೆ. ಕಾರಣ ದಲಿತ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವತೆಯ ದರ್ಶನ ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಬದುಕನ್ನು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರೆಯುವಲ್ಲಿ–ಅಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ನೀಡುವ ಜೀವದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಚೌಕಟ್ಟು ಬರಬಹುದು. ಆಗ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಂಥ ಬಂಧವೇ ಬೇರೆ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಅಸಂಬದ್ಧ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಂತಾಗಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕೃತಿ ದಲಿತ ಜೀವನವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಹುಡುಕಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆರೋಗ್ಯಕರವಲ್ಲ.

ಮಾಗಿ ತನ್ನ ಸೀರೆಯನ್ನು ತಿರುಗು ಮುರುಗು ಉಡುವುದಾಗಲೀ ಮಗಳು ಚಾಮುಮಣಿಯ ಸಾವಾಗಲೀ, ಆ ಸಾವಿಗೆ ಗಿರಿಯಪ್ಪನ ವರ್ತನೆಯಾಗಲೀ ತನ್ನ ಓರಗಿತ್ತಿಯವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಲೀ-ಮಾಗಿಗೆ ತನ್ನ ಮದುವೆಯ ನಂತರ ಎದುರಾದ ಘೋರಗಳು.

ಮಡಗಿಕೊಂಡು ಬಂದವಳಿಗೆ ಪಾಲು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಟ್ಟುಗಳು–ಬೇರೆ ಮದುವೆಯಾದರೆ ಪಾಲುಕೊಟ್ಟೇನೆಂಬ ಚಾಮನ ಮಾತು ಗಿರಿಯಪ್ಪನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಲ್ಲಾಡಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾಗಿಯ ಹೊರತಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಬೇರೊಬ್ಬಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವೆನೆಂಬ ಗಿರಿಯಪ್ಪನ ನಿಲುವು-ಇವುಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟದಲ್ಲಿ ಮಾಗಿ "ಯಣ್ಣಾ, ಕುಲೇಸ್ಪರ ಮಾತ್ಗೇ ನಾ ತಲೆ ಬಾಗಿತಿವ್ನಿ. ಆದ್ರೆ ನನ್ ಗಂಡನಿಗೆ ಯಾರೂ ಮದ್ವೇ ಮಾಡದ್ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದಂತ ಯೆಣ್ ತಂದು ನಾನೇ ಮದ್ವೇ ಮಾಡ್ತೀನಿ"[18] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ–

೧. ಮಾಗಿಯ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನೂ
೨. ಮುಂದಿನ ತನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾದ ಭೂಮಿ ಪಡೆಯುವಿಕೆಯನ್ನೂ
೩. ಗಂಡನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಬಹುದಾದ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನೂ,
೪. ಚಾಮನಿಗೆ ಸೋಲದ ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೂ
೫. ತನ್ನ ಗಂಡನ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಹೇಸಿಗೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೋ
೬. ತನ್ನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳ ಉತ್ತಮ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೋ-ಎಂಬಂತೆ

---

17 ಟಿ. ಪಿ. ಅಶೋಕ, ಮೂರು ಪೀಳಿಗೆಗಳ ಕತೆ. ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ ದಿ. 16.10.೮8

18. ಮಾಗಿ, ಪುಟ. ೭೪

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಮಾಗಿಗೆ ಈ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಅವಮಾನ (ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ಅವಮಾನಗೊಳಿಸಿದಂತೆ ಎನ್ನಬಹುದೇನೋ, ಆದರೆ ಪರಿಣಾಮ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬೇರೆ ಅಷ್ಟೆ) ಜೀವನಕ್ಕೂ-ಕಾನೂನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲಿ ತೊಡಕನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ತೊಡಕು ಮಾಗಿಯ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಮಾಗಿ ಪಾತ್ರದ ನಿರ್ಧಾರಿತ ತಿರುವು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಗಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಮೂಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲೇ ಜಿಡ್ಡುಗಟ್ಟಿ ಹೋಗಿರುವ ಬದುಕಿನ ತೊಡಕುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭ ತುಳಿದಷ್ಟು ಪುಟಿಯುವ ಅಂಶಗಳೇ"...ಸುಡು ಬೆಂಕಿಯ ನಡುವೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡು ಸುಟ್ಟು ಭಸ್ಮವಾಗದೆ ಪುಟಕ್ಕಿಟ್ಟ ಚಿನ್ನವಾಗಿ ಮಾಗಿ ಹೊರಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅಮಾನವೀಯ ಆಕ್ರಮಣ-ಅನಾಚಾರಗಳ ದಿವ್ಯದೊಳಗಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಬಾವುಟ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ"[19]. ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಸಮೀಪವಾಗುವ ಪಾತ್ರವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯಾಗುವಲ್ಲಿ "Maagi, is no icnociast. She is like any other village women, She does not rebel against social customs, While accepting them with grace she exposes their weakness in a manner that would make the traditionalists and fundamentalists recoil with shame"[20] ಎಂಬ ಮಾತಿದ್ದರೂ, ಮಾಗಿ (ಮೌನವಾಗಿದ್ದೆ) ಯಾವುದೇ ಅಬ್ಬರವಿಲ್ಲದೆ ಸೌಮ್ಯತೆಯಿಂದಲೇ, ಕ್ರೂರವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ದಿಢೀರನೆ ಒಡೆಯದೆ ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗದೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಚಾಮನ ವಿರುದ್ಧ, ಗಂಡನ ವಿರುದ್ಧ, ಗೋಸಾಮಿಯ ವಿರುದ್ಧ, ಅಗತೆ ಮಾಡುವಾಗ ಎದುರಾಗುವ ಹಾವಿನ ವಿರುದ್ಧ, ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಾದ ಕರಿಯ ಚಿಕ್ಕಚಾಮು, ಅವರ ಹೆಂಡತಿಯರ ವಿರುದ್ಧ ಮಾಡುವ ಬದುಕಿನ ಸೆಣಸಾಟಗಳೆಲ್ಲಾ ಮಾಗಿಯನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿವೆ.

ಮನುಷ್ಯ ಎಂಥವನೂ ಕೊನೆಗೆ ಒಬ್ಬಂಟಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾಗಿ ಪಾತ್ರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇತರ ಪಾತ್ರಗಳು ಮಾಗಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಬಿಡಲಾರದ್ದಾದರೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಡಿಲವಾದವುಗಳೇ. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆಂದರೆ, ಜೀವದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯಬೇಕೆಂದಿದ್ದ, ಮಾಗಿಯ ಮೈಯುಂಡ ಗಿರಿಯಪ್ಪನೂ ದೂರಾದಮೇಲೆ ಅವಳೆಲ್ಲ ಕಷ್ಟಗಳಿಗೂ ಮತ್ತಷ್ಟು ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು

19. 'ಮಾಗಿ' ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಎಂ. ಅಕಂಬರ ಅಲಿ, ಪುಟ. 4
20. ಪ್ರೊ. ಕೆ. ಎಸ್. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ 6-9-88 'ದಿ ಹಿಂದು' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ

ಒಡ್ಡುತ್ತ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕೂಡ ತಮಗೆ ತಾವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಗಿ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ಇತರ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಕೂಡ, ಈ ಸಹಜ ಸಂಬಂಧ ಶಿಥಿಲತೆ ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರದ್ದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಯಾವುದೋ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಳೆಯ ಸಂಬಂಧ ಕಾದಂಬರಿಯ ತುಂಬೆಲ್ಲಾ ಹರಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಮಾಗಿಯ ಕನಸಾದ ವಸಂತಪ್ಪ ಕೂಡ ಇನ್ನೂ ಬಾಲಕನಾದ್ದರಿಂದ, ಅವನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಸಾರ ನಡೆಸುವಾಗ ಮಾಗಿಯೊಂದಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಿದ್ದನೊ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ (ಈ ಅಂಶ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ವಸಂತಪ್ಪನ ಪಾತ್ರ ಬರೀ ಆದರ್ಶದ ಒಂದು ತುಣುಕಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಬದಲಿಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಪಾತ್ರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.) ಆ ಪಾತ್ರವೂ ತನ್ನ ಅಣ್ಣಂದಿರಂತೆಯೇ ಆಗುವ (ಬಯಲಾಗುವ) ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಇದು ನಿರ್ಧಾರಿತವಾದುದಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಪೂರ್ಣತೆಯೇ ಮಾಗಿಯ ಕಷ್ಟಗಳೆಲ್ಲ ವಸಂತಪ್ಪನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ಆದರ್ಶಗಳಾಗಿ ಮೈದಳೆಯುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆ ಆದರ್ಶಗಳೊಳಗೆ ಅವನು ಬರೀ ಒಳ್ಳೆಯವನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಆದರ್ಶ ಮಾಗಿಯು ತನ್ನ ಕಷ್ಟಗಳ ಬದುಕಿನ ಮಧ್ಯೆ ಪಡಬಹುದಾದ ಸುಖ. ಅದೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸುಖ. ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆ ಅಥವಾ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೇ ಆಕೆಯ ಸುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಕೈ ತಪ್ಪಿದಾಗ "...ಅವಳಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸುಖಗಳ ಯೋಚನೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಲೇಖಕರು ಅವಳನ್ನು ಕೊಂಚ ಭಾವುಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿ ಆದರ್ಶ ಪಾತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಗಿಯ ಈ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳು ಬಾಹ್ಯ ಮೂಲದಿಂದ ಬರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಅಂತರಂಗದ ಮೂಲಗಳಿಂದಲ್ಲ. ಅವಳಿಗೆ ಖಾಸಗಿ ಜೀವನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬಷ್ಟು ಅವಳ ಬದುಕು ಬಹಿರ್ಮುಖಿಯಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅವಳು ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅತಿಮಾನವ ಯಶಸ್ಸು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದಷ್ಟು, ಅಪಾರ ಜಯಗಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕಿರಿಯ ಮಗ ವಸಂತಪ್ಪನ ಮೂಲಕ ಅವಳ ಬದುಕು ಮತ್ತೆ ಚಿಗುರಿತೆಂಬ ತೀರ ವಾಚ್ಯವೆನಿಸುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ"[21] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳಿಗೆ ದಕ್ಕೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ಅಂಶಗಳೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಗಿ ತನ್ನ ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಸೆಣೆಸುವುದು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಆಕೆ ಸ್ವಾರ್ಥಿ ಕೂಡ. ತೋಟ, ಮಕ್ಕಳ, ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ದಿಟ್ಟತನಗಳೆಲ್ಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಗಳವೇ ಆಗಿವೆ. ಮಾಗಿಯ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ

---

21. ಟಿ. ಪಿ. ಅಶೋಕ 'ಮೂರು ಪೀಳಿಗೆಗಳ ಕತೆ' ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ ದಿ. 16-10-88

ಬರುವ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬಾಹ್ಯ ಮೂಲದವೇ ಹೌದು. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಬರಹಗಾರನೂ ತಂದೊಡ್ಡುವ ರೀತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಸರಿ-ತಪ್ಪುಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಒಂದು ಪಾತ್ರ ಮಾಡಬಹುದಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಅಂತರಂಗದ ಮೂಲಗಳಿಂದ ತನಗೇ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಪಾತ್ರಗಳಾವುವಾದರೂ ಯಾವ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಸಿಕ್ಕುವುದು ಅಪರೂಪವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನೂ ತನ್ನ ಆದರ್ಶಗಳಿಗೆ ಅಂತರಂಗದಿಂದ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಗಿಯೂ ಕೂಡ.

ಮಾಗಿಗೆ ಖಾಸಗಿ ಬದುಕಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆಪಾದನೆಯೇ ಸರಿ. ಹಾಗೆ ಖಾಸಗಿ ಬದುಕಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವಳು ಬದುಕುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವಳು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಬದುಕಿನ ನಿಗೂಢತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಅನ್ವೇಷಕಳೇನೋ ಎನಿಸುವಷ್ಟು ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಒಳ ಆಳಗಳಿಗೆ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆಯೇ ಹೊರತು ಬಹಿರ್ಮುಖಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಅಂತರ್ಮುಖಿ ಪಾತ್ರ ಕೆಲವು ಹಂತದಲ್ಲೂ ಮಾತ್ರ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲಾ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಹಾಗೆ ಗಳಿಸಿದ ಯಶಸ್ಸು ಮಾನವ ಬದುಕಿ ಗಳಿಸಬಹುದಾದ್ದೇ ಆಗಿರುವಾಗ ಅತಿಮಾನುಷದ ರೀತಿ ಈ ಪಾತ್ರ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಎಲ್ಲಾ ಜನಗಳೂ ಒಡ್ಡುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ ಮಾಗಿ ಮಾಗುತ್ತಾ ಬರುವುದು ತನಗೆ ಬಂದ ಕಷ್ಟಗಳಿಂದಲೇ ಸಾವಿನ ಪ್ರಯತ್ನದವರೆಗೂ ಹೋದ ಮಾಗಿ ಬದುಕುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೇ ಹೊರತು, ಕರಿಯನಿಗಾದ ನೋವನ್ನು ತಿಳಿದು ತಂಗಿ ಕುಣಕಿ ಬರದಿದ್ದರೆ ಮಾಗಿ ಸತ್ತೇ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಳು.

ಮಗನನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನೇ ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಕೊಲ್ಲಬೇಕೆಂಬುದಾಗಲೀ, ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ತಾನೇ ಮದುವೆ ಮಾಡುವ ದಿಟ್ಟತನವಾಗಲೀ, ಹಿರಿಗೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದಾಗಲೀ, ಕಬಳಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಪಾಲಿನ ತೋಟವನ್ನು ಲಾಯರ್ ಗುಂಡಣ್ಣನ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮರಳಿ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲಿ ಗೋಸಾಯಿಯ ಕಾಮುಕ ಬಲೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ, ಮನೆತನದ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಸೆಣೆಸುವುದಾಗಲೀ, ಗಂಡ ಸಾವಿನ ದವಡೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಆತನನ್ನು ಉಪಚರಿಸಿದ್ದಾಗಲೀ, ಮಕ್ಕಳ ಒಗ್ಗೂಡುವಿಕೆಗಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದಾಗಲೀ, ಅತಿಮಾನುಷ ಎಂದು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಲಾಗದು.

2

'ಮಾಗಿ ಕಾಲದ ನಂತರ ವಸಂತ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ, ಆದರೆ ಬರೀ ವಾಚ್ಯವಾಗದೇ ಬಂದಿರುವ ವಸಂತಪ್ಪನ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುವಾದ

ಹಂದರವಿದೆ. ಮಾಗಿ ಮಾಗಿದ್ದು ಕರಿಯು, ಚಿಕ್ಕ ಚಾಮರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದಿದ್ದರೂ ವಸಂತಪ್ಪನಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೇ ಕೇವಲ ವಸಂತಪ್ಪನಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಬಾಳು ಹಸನೆಂದು ತಿಳಿದವಳೇನಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಕರಿಯು, ಚಾಮರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇಂಥ ಒಳ್ಳೆಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸಂತನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದವ ರೆಲ್ಲ ಮಾಗಿಯ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಬೂದಿ ಎರಚುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ವಸಂತಪ್ಪ ಆದರ್ಶ ಪಾತ್ರ.

ಕೋರ್ಟಿಗೆ ಹೋದ ಮಾಗಿ ವಸಂತಪ್ಪನಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುವುದು ಬಹು ಕಷ್ಟ ದಿಂದಲೇ. ಆಕೆಯು ಜೀವವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹೀರಿ ಬಂದ ವಸಂತಪ್ಪ ಕೇವಲ ಒಳಿತು-ಕೆಡುಕು ಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಒಳ್ಳೆಯ ಪಾತ್ರವಾದೀತು. ಆದರೆ ಇವನೇ ಒಳ್ಳೆಯ ವನೇ ಎಂದು ಮಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಕರಿಯ ಮತ್ತು ಚಿಕ್ಕಚಾಮರ ಬದುಕಿನ ಸಂಬಂಧ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಗಿ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಬದುಕಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಹೋರಾಡುತ್ತಾಳೋ ಆದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲು ವಸಂತಪ್ಪನ ಹೆರಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾನು ಮಗುವನ್ನು ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲವೇ ಯಾವುದಾದರೂ ಹೆಂಗುಸಿನ ಸಹಾಯದಿಂದ ಹಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಹೋರಾಡುವುದು ಬಹು ದೊಡ್ಡದೇ. ದೈಹಿಕತೆ ಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮುಂದಿನ ಮಕ್ಕಳ ಹೊಟ್ಟೆಗಾಗಿ–ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಗುವಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ್ದೇ ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯ ಒಂದು ಜೀವನ ದುರಂತವನ್ನು ಈ ಚಿತ್ರದ ಮುಖಾಂತರ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ವಸಂತಪ್ಪ ಇಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕವನಲ್ಲ. ತನ್ನ ತಾಯಿಯೊಂದಿಗೆ ಊರಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗು ವಾಗ ಮಾಗಿ ಕೊಳಕು ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಊರಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ಹೇಗೆಂದು ಬಗೆದು ಕವಲಿ ಯಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆ ತೊಳೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಬಳಿಯೇ ಆತ ಇದ್ದು ತನ್ನ ಬಟ್ಟೆ ಬಿಚ್ಚಿ ತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆಂದು ಬಗೆದು "ಕವಲಿಯ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ ಮಾಗಿ ಒಂದು ಬಟ್ಟೆ ಒಗೆಯುವ ಕಲ್ಲು ಹಿಡಿದು ಕುಂತಳು. ವಸಂತನಿಗೆ ಯಾಕೋ ನಾಚಿಕೆಯಾದಂತಾಯಿತು. ಅವನು ಅಲ್ಲಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಎರಿ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಲ್ಲಿನ ಹತ್ತಿರ ಕುಂತುಗೊಂಡು ಒಂದು ಚೂರು ಸಾಬೂನು ಮುರಿದು ಈಸಿಗೊಂಡು, ಒಂದು ಕಚ್ಚೆ ಬಟ್ಟೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಅಂಗಿ ಚೆಡ್ಡಿ ಎರಡನ್ನೂ ನೀರಿಗೆ ಅದ್ದಿ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಾಬೂನು ತಿಕ್ಕುತ್ತಿದ್ದ".[22] ಇಲ್ಲಿ ವಸಂತ ನಾಚಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟ.

1. ಅವನ ತಾಯಿಯ ಅರೆನಗ್ನ ಇಲ್ಲವೇ ನಗ್ನತೆಯನ್ನು ನೋಡಲಾರದ ಸ್ಥಿತಿ ಇರಬಹುದು.

---

22. ಮಾಗಿ ಪುಟ 173

2. ತಾನು ನಗ್ನ ಇಲ್ಲವೆ ಅರೆನಗ್ನನಾಗುವುದು ಅವನ ತಾಯಿಯ ಎದುರು ನಾಚಿಕೆ ಉಂಟು ಮಾಡಬಹುದು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳೂ ಪಾತ್ರಗಳ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗೋಸಾಯಿ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಈ ಸಾಧುವರ್‍ಯ ಮತ್ತು ಮಾಗಿಯ ನಡುವಿನ ಘಟನೆ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊಸದೆನ್ನಬಹುದು. ಕಾರಣ ಹೆಣ್ಣಿರುವುದು ಕೇವಲ ಅತ್ಯಾಚಾರದ ಸರಕು ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಸಿನಿಮಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಕೊರತೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಪಡೆದಿರುವ ಯಶಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚಿನದು. ಯಾವುದೇ ಹೆಣ್ಣೊಂದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದಿಢೀರನೆ ಮುಟ್ಟುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾನಸಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಉಂಟಾಗಿ ಭಯ ಲಜ್ಜೆ ಮಾಯವಾಗುವ ತನಕ ಆತ ಸ್ತ್ರೀ ಮೇಲೆ ಎರಗ ಲಾರನೆಂಬ ದೂರದೃಷ್ಟಿ ವಿವೇಚನೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಹಾಗಂತ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಸಂಕುಚಿತ ಪಾತ್ರವಲ್ಲ. ಪುರುಷ ಸಹಜ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನೇ ಪಡೆದಿದೆ. ನಂತರ ಆತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಗೋಸಾಯಿಯನ್ನು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ 'ಸಾಧುವರ್‍ಯ', 'ಋಷಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾ ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ಅವನ ಹಲ್ಕಾತನ ವನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳತೊಡಗುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮುಂದೆ "ಯೆವ್ವಾ, ಯವ್ವಾ ಸೀರೆ ವೊಂಟೋಯ್ತದೆ ಹಿಡಕವ್ವಾ" ಎಂದು ವಸಂತಪ್ಪ ಕನವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಕೂಡ ಬೇರೆ ಯೋಚನೆ ಮಾಡ ದಂತಿದೆ ಈ ಚಿತ್ರ. ಮಾಗಿ ಪಾತ್ರದ ದಿಟ್ಟತನದ ಧರ್ಮದ ಪತಿನಿಧಿಯಾದ ಗೋಸಾಯಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅವಳ ಮನಸ್ಸಿನ ಗಟ್ಟಿತನಕ್ಕೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿ. ಕಾರಣ ಅವಳು ನಂಬಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಡೆವರೆಗೂ ಮೀರದೆ ಬದುಕಿದ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾಗಿ ಯಾವಾಗ ಏನು ಬಯಸಿದ್ದೂ ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿದ್ದುವು. ಹಾಗೆಯೇ ಗಂಡನಿಂದ ಸುಖ ಕಾಣದ ಎಷ್ಟೋ ದಿನಗಳಾಗಿದ್ದ ಆಕೆ ಗೋಸಾಯಿಯ ಸ್ಪರ್ಶದೊಂದಿಗೆ ಕರಗಿಹೋಗಬಹು ದಿತ್ತು. ಆಗಾಗದೆ ತನಗೆದುರಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ತನ್ನ ಜೀವನದ ಮರ್ಯಾದೆ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿದ್ದರಿಂದ ದಿಟ್ಟವಾಗಿಯೇ ಎದುರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಯಾವುದೇ ಅತಿರೇಕ ವಿಲ್ಲದ ಸಹಜ ಚಿತ್ರಣ ವಾಸ್ತವಿಕ ಬದುಕಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಜೀವಂತ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಮಾಗಿಗೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಲಾಯರ್ ಗುಂಡಣ್ಣ ನವರಿಗೂ ಇರುವ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ–ತಾನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಜಮೀನಿನ ಪಾಲಿನ ಇತ್ಯರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾನೂನಿನ ನೆರವಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಹಾಗೆಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ

ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಬುದ್ಧಿಪ್ರಧಾನವೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲಿನ ಅರ್ಥವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ಇಡೀ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಸತ್ಯ ಮಾತ್ರ ನಿಜವಾದದ್ದು. ಅಲ್ಲದೆ ದಲಿತರಿಗೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಮಾಡಬಹುದಾದ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು, 'ಮಾಗಿ' ದಲಿತರ ದಟ್ಟ ದಾರಿದ್ರ್ಯವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕೃತಿ. ಮಾಗಿ ಮತ್ತು ವಸಂತಪ್ಪ ಬಂಡಾಯದ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳು. ತನ್ನ ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಅವುಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ನಿಂತು ಗೆಲ್ಲುವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಮಾಗಿಯಾದರೆ, ಯಜಮಾನ್ ದಾಸಪ್ಪ ಕೊಟ್ಟ ಕೆಂಪು ಚೌಕದ ಗಂಟಿನೊಳಗಿದ್ದ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲು ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿರುವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ವಸಂತಪ್ಪನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಇಂಥ ದೌರ್ಜನ್ಯ ವಸಂತಪ್ಪನ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕವಾದಂತಹ ತಳಹದಿಯನ್ನೇ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದಲೇ "ಆಶೋತ್ತರಗಳು ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ "ದಲಿತ" ಮತ್ತು "ಬಂಡಾಯ" ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ತೀರ ನಿಕಟವಾಗುವ ಕೃತಿಯೇನಲ್ಲ"[23] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮುಲಾಜಿಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬಹುದು. ಮತ್ತು–

"ಮಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಬಂಡಾಯದ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಬಂಡಾಯ ಕಾದಂಬರಿ"[24] ಆಗದೆ, ಬದಲಿಗೆ ಬಂಡಾಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸದ ಬಂಡಾಯ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಮಾಗಿಯ ಬದುಕಿಗೇ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ ಬರುವ ಸುಂದ್ರಿಯ ಕಥೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಸಿಳ್ಳಪ್ಪನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತುಗಳ ಮೆರವಣಿಗೆಯು ಹಳ್ಳಿಯ ಒಂದು ಜಾತ್ರಾ ವಿಶೇಷ. "ಎತ್ತುಗಳ ಲಗಾಮು ಹಿಡಿದ ಅವಿವಾಹಿತ ಯುವಕರು ಮತ್ತು ಆರತಿ ತಟ್ಟೆ ಹಿಡಿದ ಯುವತಿಯರು ತಂತಮಗೆ ಒಪ್ಪುವ ಜೋಡಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇದೊಂದು ಅಪೂರ್ವ ಅವಕಾಶವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು, ಮನದಾಳದ ಆಸೆಯನ್ನೇ ಹೊತ್ತು ನಿಂತ ಅವರ ಕಣ್ಣುಗೊಂಬೆಗಳ ನಾಟ್ಯ ನಲಿದಾಟಗಳಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿತು"[25], ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ಚಿತ್ರ ಅಲ್ಲದೆ ನಿಜವಾದುದು. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ ಹೇಗೆ ಯುವಕ.ಯುವತಿಯರನ್ನು ಬಂಧಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಂಶ ವ್ಯಕ್ತ. ಸಮಾಜ ಯಾವುದನ್ನು ನಿಷಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಈ ಭಾಗ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಮನುಷ್ಯ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಮತ್ತು ಜೀವಂತಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

---

23 ಟಿ. ಪಿ. ಅಶೋಕ, ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ (ಪ್ರಜಾವಾಣಿ) ದಿ. 16-10-88.

24 ಶಾಮಸುಂದರ ಬಿದರಕುಂದಿ, ಕನ್ನಡ ಪ್ರಭ, 27-3-88.

25 ಮಾಗಿ, ಪುಟ ೮೫.

ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ದುಷ್ಟತನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿತ್ರ ಸ್ವಾಮೇಗೌಡ ಸುಂದ್ರಿಯ ದೇಹದ ರುಚಿಯೊಂದಿಗೆ ಜೀವವನ್ನು ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದು. ಗೌಡನ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಚಿಗೂ ಸಹಾಯ ಊರ ಬಸವಿಯದ್ದು. ತನ್ನ ಮನೆ ಆಳು ಗಾಡಿಪಾಪನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆಂಬ ನೆವ ಒಡ್ಡಿ ಸುಂದ್ರಿಯನ್ನು ಸಂಭೋಗಿಸುವುದು. ಬಲಾತ್ಕಾರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ನಯವಾದ ಮಾತುಗಳ ಮೋಸದಿಂದ ಎಂಬುದು ಸರಿ. ಇಲ್ಲಿ ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿದ್ದರೆ ಗೌಡರ ಉಂಗುರ ಸುಂದ್ರಿಯ ಬೆರಳನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನಂತರ ಸುಂದ್ರಿ ಬಾವಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಸ್ವಾಮೇಗೌಡ ಮತ್ತು ಬಸವಿಯರ ಮರುಳು ಮಾತಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ಗೌಡರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿದ ಸುಂದ್ರಿ ನಂತರ ತನ್ನ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸಿ ಸತ್ತುಹೋಗಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೇ ಸ್ವಾಮೇಗೌಡನೇ ಕೊಲೆಗೈದು ಬಾವಿಗೆ ಎಸೆದಿರಬಹುದು. 'ಉಂಗುರವನ್ನು ಕದ್ದು ಸತ್ತಿರಬಹುದೇ'–ಅದು ಗಾಡಿಪಾಪನಿಗೂ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆ. ಹೀಗೆ ಗೌಡನ ಕಾಮದ ಆಸೆಗಾಗಿ ಸುಂದ್ರಿ ತನ್ನ ಜೀವವನ್ನೇ ತೆರುವುದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಇತರ ಪಾತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಯಾವುದೋ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆಸಿದ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಉಂಗುರ' ಒಂದು ಪಾತ್ರದಂತೆಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಾಗಿ-ಸುಂದ್ರಿಯರ ಸಂಬಂಧ, ತಾಯಿ-ಮಗಳದ್ದು. ಅಲ್ಲದೆ ಮಾಗಿ ಸುಂದ್ರಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಗಂಡ ಗಿರಿಯಪ್ಪನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವರೆಗೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಕಿದ್ದಳು.

ತನ್ನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಿದ ಮತ್ತು ಎದುರಿಸಲಾರದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗಾಗಿ ತನ್ನ ಮಾವ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು ಮಾಗಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ. ತನ್ನ ನಡುಮಗ ಚಿಕ್ಕಚಾಮನನ್ನು ಸಾಯಿಸಲು ತನ್ನ ಮಾತೃಪ್ರೀತಿಯನ್ನೇ ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿ ವಿಷದ ಪಾಯಿಸ ನೀಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದವರೆಗೂ ಮುಂದುವರಿದು ಮತ್ತೆಲ್ಲೋ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಧೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಈ ನಡುವಿನ ಆಕೆಯ ಮಾನಸಿಕ ತುಮುಲ ತುಂಬಾ ಗಂಭೀರ ಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಮಾವನಾದ ಚಾಮ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಬದ್ಧ ದ್ವೇಷಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದವನು ಲಾಯರ್ ಗುಂಡಣ್ಣನವರಿಂದ ಬಂದ ಒಂದೇ ಒಂದು ನೋಟೀಸ್‌ಗೆ ಜಮೀನನ್ನು ಇಬ್ಭಾಗ ಮಾಡುವ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪಾತ್ರ ಹಿಂದೆ ತಾನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವೈರಗಳಿಗೂ ನೋಟೀಸಿನ ನಂತರದ ತನ್ನ ಮನದ ಪರಿವರ್ತನೆಗೂ ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆಯಾದ ಪೇಲವತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

೩

ಮೊದಲಿಗೆ ಬರುವ ಯಜಮಾನ್ ದಾಸಪ್ಪನ ವೈಭವಯುತ ಕಾಲದ ಕಥೆಯೂ ಮನುಷ್ಯನ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣಗಳ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಎಳೆಯೊಂದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ

ಯಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿರುವುದು—ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಂತರದ ತಲೆಮಾರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಜೀವಂತಿಕೆ ಪಡೆಯುವ ರೀತಿಯೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಾದುದು. ಮೈಸೂರು ಮಹಾರಾಜರ ತೀರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನದ ಮುಖಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಬಲದ ಮುಖಾಂತರ ಪರಿಚಿತನಾದ ಯಜಮಾನ್ ದಾಸಪ್ಪ–ತಾನು ತಯಾರು ಮಾಡಿದ ಪುಟ್ಟ ಅರಮನೆ ಅಖಾಡದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದ ತಾಕತ್ತು–ಅದುವರೆಗೂ ಹೊಲೆಯರಿಗೆ ಇದ್ದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸತ್ಯ ಒಕ್ಕಲಿಗರು–ಲಿಂಗಾಯಿತ ರೊಂದಿಗಿನ ಜಗಳ-ಪಂಚಾಯ್ತಿ ಮುಂತಾದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ದಾಸಪ್ಪ ತನ್ನ ಕಾಲದ ತನ್ನ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯೇ ಎನ್ನಬೇಕು. 'ಮರ್ಯಾದೆ' ಈತನಿಗೆ ಪ್ರಾಣ ಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದುದು. ಈ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಧೂಳಿಪಟ ಮಾಡುವ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕೆಲ ವಂಶಗಳನ್ನು ತಾನೇ ಕಣ್ಣಾರೆ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ದಾಸಪ್ಪನ ತಲೆಮಾರಿನ ಮನೆತನದ ಮರ್ಯಾದೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾಗಿ ಪಾತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಚಾಲನೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಹಿಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯ ಕಥೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ-ಮಾಗಿಯ ಆದರ್ಶಗಳಿಗೆ ನೆಲೆ-ಬೆಲೆ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ದಾಷ್ಟ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಅವಹೇಳನ, ನಿಂದೆ ಅಗೌರವಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಕಾಳಜಿಯೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿದ್ದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೊಸ ನಾಗರಿಕತೆಯತ್ತ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಸಿದಂತೆ ಈ ಪ್ರಸಂಗ.

ಇಂಥ ಸತ್ವಯುತವಾದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಬೀಸಾಗಿ ನಿಂತಿರುವ ಮಾಗಿ ಕತೆ ತಾನು ಒಪ್ಪಿದ–ಹಾಗೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವ ಬದುಕಿನ ಹಲವು ಸ್ವೀಕಾರಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಬಿದ್ದು ಹೋದ ಒಂದು ವೈಭವಯುತ ಬದುಕನ್ನು ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಿಸಲು ಮಾಗಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಸೆಣೆಸುವ ಬದುಕಿಗೆ ಯಾವುದೋ ಸವಾಲಿನಂತೆ ನಿಂತಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ, ಬರೀ ಮಾಗಿಯ ಬದುಕಿನ ಧಾರುಣ ಚಿತ್ರಗಳು ಕೇವಲ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಬಂಧದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಅಪಾಯ ವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಿತ್ತು. ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ತನ್ನ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಕಂಡಿರುವುದು ಮಾಗಿ ಪಾತ್ರದ ಅನಾವರಣಕ್ಕಿಂತ ಆ ಪಾತ್ರದ ಸತ್ವಯುತವಾದ ಒಂದು ದೀರ್ಘ ಪರಂ ಪರೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ. ಯಜಮಾನ್ ದಾಸಪ್ಪನ ಬದುಕು ಒಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ನೆಲೆಯಾದರೆ–ವಸಂತಪ್ಪನದು ಆಚೆಯ ತುದಿಯ ಬದುಕು' ಇವೆರಡರ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಕಂದರಗಳ ಬದುಕೇ ಮಾಗಿಯದು. ಅದನ್ನವಳು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ದುರಸ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತ ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನ ಎಲ್ಲಾ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಒರೆಕೋರೆಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿ ಮತ್ತೊಂದು ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಅವನ್ನು ತಲುಪಿಸುವ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗುವಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಪಾತ್ರದ ಯಶಸ್ಸಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಜನಜೀವನದ ಮುಖ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಒಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಬಲವಿದ್ದರೂ ಹೇಗೆ ಬಲಹೀನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿತ್ತೆಂಬ ಅಂಶ ಪೈಲ್ವಾನ್ ದಾಸಪ್ಪನ ಜೀವನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಮೈಸೂರು ಮಹಾರಾಜರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಾರಿತಪ್ಪಿದ್ದ ಸಮಾನತೆಯ ಒಂದು ತುಣಕನ್ನೆಲ್ಲೋ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂಥ ಕಾಲವಾದರೂ ಬರೀ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯದ್ದಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ ಆಡಳಿತವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಅರಸರ ಕಾಲವಾದ್ದರಿಂದ ದಾಸಪ್ಪನವರ ಪಾತ್ರದ ಜೀವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಒಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಮುಂಗೀ ಜವರೀ ಪುಟ್ಟ–ಇಲ್ಲಿ ದಾಸಪ್ಪನ ಇಡೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನೇ ಹೋಗಲಾಡಿಸ ಹೊರಟಿರುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕಾರಿ. ಅವನ ಕುಸ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಕೊಪ್ಪಲ ಗಾಳಿ ಬಸವನ ಸೋಲು–ಅದು ವರೆಗೂ ನಿರಂತರ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದ ಜಾತಿ ಚಕ್ರ ತನ್ನ ಗಾಲಿಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಲ್ಲದೆ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಂಡರಿಯಲಾರದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಆ ಮೂಲಕ ಯಜಮಾನ್ ದಾಸಪ್ಪ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸತ್ವಯುತ ತಳಹದಿ–ಮುಂದೆ ವಸಂತನ ಬದಲಾವಣೆ–ನಡುವಿನ ಮಾಗಿಯ ಬದುಕಿನ ಹರವನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ "ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ವರ್ಷಾಕಾಲದ ವೈಭವ-ಅವಸಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಮಿಸುವಂತಿರುವ ಮಾವ ಪೈಲ್ವಾನ್ ದಾಸಪ್ಪನವರ, Fact is stranger than fiction ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನೆನಪಿಸುವಂತಹ, ವಾಸ್ತವತೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಅದ್ಭುತ ರಮ್ಯವೆಂಬಂಥ ಬದುಕಿನ ಅಧ್ಯಾಯವೊಂದರ ಸುಳುಹು; ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ವಸಂತಾಗಮನದ ದಿಗಂತದತ್ತ ದೃಷ್ಟಿ ಚಾಚುವ ಮಗ ವಸಂತಪ್ಪನ ಮುಂಬಾಳಿನ ಹೊಂಬಣ್ಣದ ಹೊಳಹು. ಈ ಎರಡು ತುದಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ತಬ್ಬಿಕೊಂಡು ಹರಡಿರುವ 'ಮಾಗಿ'ಯ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಸಂಘರ್ಷಮಯ ಸಾತ್ವಿಕ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಸ್ವರೂಪದ ಯಾತನಾಮಯ ಬದುಕಿನ ಹೇಮಂತ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದೆ"[26] ಎಂಬ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಶೈಲಿಯ ಮಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಿತ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೪

ಮಾಗಿ ತನ್ನಿಂದ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟದ್ದು ಬಹಳವೇ ಹೊರತು ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನಿಂದ ಪಡೆದದ್ದು ಕಡಿಮೆಯೆ. ಎಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಆಯಾಯ ಏಳು ಬೀಳುಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೀವ ತಳೆದಿರುವಲ್ಲಿ ಮಾಗಿಯ ಒಡಲಿನಲ್ಲಿ ತಾನೂ, ತನ್ನ ಒಡಲಿನಲ್ಲಿ ಮಾಗಿಯನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಮಾಗಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು

26. ಎಂ. ಅಕಬರ ಅಲಿ, 'ಮಾಗಿ' ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ, ಪುಟ. 2.

ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ನೈಸರ್ಗಿಕವಿದ್ದರೂ–ಹಿನ್ನೆಲೆ ತನ್ನ ಕಷ್ಟಗಳು ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಅಸಮ ಧಾನತೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಕಷ್ಟಗಳ ಪರಿಹಾರ ಭೂಮಿಕೆ ನಿಸರ್ಗವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧ ಕಾದಂಬರಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಒಳಗಾಗುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹು ದಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಬರುವ ಒಂದೊಂದು ಪಾತ್ರಗಳೂ ಒಂದೊಂದು ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತೋರಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತೋರಿಕೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೈದಳೆ ದಿರುವಾಗ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗಿಂತ ಒರಟುತನ ಕಾಣಲು ಕಾರಣ, ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ಬದುಕನ್ನು–ಅದೂ ಕಲಾತ್ಮಕ ಬದುಕನ್ನಲ್ಲ–ನಿಷ್ಠುರ ಬದುಕನ್ನು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆ ಒರಟಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಶ್ಲೀಲವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಒರಟನ್ನಾಗಲಿ, ಅಶ್ಲೀಲವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಬೈಗಳಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ ಯಂಥ ಸೂತ್ರಗಳು ಬೇಡವೆನ್ನಬಹುದಾದರೂ ಬದುಕು ಬೇಡವೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ, ಯಾವ ವಿವರಗಳಿಗೂ (ಬದುಕಿನ) ತಿಸಕದೆ ಸಹಜತೆಯ ಒಂದು ಮಹಾನಿರೂಪಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಒಟ್ಟು ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಂಧ ಒಳಗೊಂಡಿರು ವುದು ಮತ್ತು ಅವು ಇಂದಿನ ಮಾನಸಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯ ಬಹುದಾದ ಜೀವಂತಿಕೆಯೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜೀವಾಳ. ಅದೇ ಮಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಮೌಲ್ಯ, ಯಶಸ್ಸು.

ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಯಾಗಲೀ ಇಲ್ಲವೇ ಪಾತ್ರವಾಗಲೀ ಮಾಗಿಯ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗುತ ಆ ಪಾತ್ರವೇ ಅನಭಿಷಿಕ್ತವೇನಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ-ಅಮುಖ್ಯವೆಂದು ಸುಲಭೀಕರಣ ಮಾಡಿ ನೋಡಲು ಇಲ್ಲಿನ ಅಂಶಗಳು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಮಾಗಿ ಜೀವನದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಸಂಬಂಧ ಗಳನ್ನುಳ್ಳವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಹೇಳುವ ತಂತ್ರವೆಂದರೆ–ಸಹಜತೆ ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಬಹುದು. ನೇರ ನಿರೂ ಪಣವೇ ಆದರೂ ಯಾವುದೇ ವಿವರಗಳ ಅರ್ಥ ಚೌಕಟ್ಟು ದಿಢೀರನೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ವಿಶೇಷ ಅಂಶ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ. ಇದು ಬೆರುಗುಗೊಳಿಸುವಂತಹದ್ದು. ಭಾಷಾ ಮಡಿ–ಮೈಲಿಗೆಗಳನ್ನು ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಕಾಣದೆ ವರ್ಗ ಬದುಕಿನ ಮೈಲಿಗೆಯಂತೆಯೇ ಭಾಷೆಯೂ ಮೈಲಿಗೆಯಾದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅಂಥ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟವಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಿಗೆ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡ ಬಯಸುವ ಅಪಾಯವೂ ಇದೆ. ಆಗ ಬದುಕಿಗೂ ಜನ ಭಾಷೆಗೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ. ದಲಿತ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಹೇಳಿ ಮಾಡಿಸಿದ ಭಾಷೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬಳಕೆಯು ಕೂಡ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಡಿಗೆಯು ಸದಾ

ಜೀವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಉಳಿಯಲು, ಉಳಿದು ನಡೆಯಲು ಸಹಾಯವಾಗಿದೆ. ಗಾದೆಗಳು ಎಳೆದು ತಂದು ಸೇರಿಸಿದಂತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಜೀವನ ಸತ್ಯ ಅನಾವರಣದ ಸಂದರ್ಭ ಅಗಾಧವಾದುದು, ಅಲ್ಲದೆ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಪಾತ್ರಗಳ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಕೊಡುವ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲೂ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಇವುಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿರತೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಥಿರತೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಥಿರತೆಗಳ ಪೈಪೋಟಿ ಅವು ಇಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಆಯಾಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿರುವ (record) ರೀತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಭಾಷೆ ಬಳಸುವಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವಹಿಸಿದ್ದಾನೆ.

೧. ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ತಿಳಿದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಒತ್ತಾಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಮಾಡಿ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಮಾಡುವುದು.

೨. ಒಂದು ಪಾತ್ರ, ಅದು ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಲೋಭನೆಗಳಿಗ ಸಿಲುಕದೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಬಳಸುವುದು.

ಮೊದಲನೆಯ, ಪಾತ್ರಗಳ ಮಾತುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಚಿತ್ರಿಸುವ (ವಿವರಿಸುವ) ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದು, ಒಂದು ಪಾತ್ರವೇ ಇನ್ನೊಂದು ಪಾತ್ರದೊಂದಿಗೋ, ಇಲ್ಲವೆ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೋ ಆಡುವ, ಅಂದು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಪಾತ್ರಗಳು ಸಂದಿಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ಕೈಗೊಂಬೆಗಳಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಹತ್ತಾರು ಪಾತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವಲ್ಲಿ - ಅಂಥವುಗಳು ಒಂದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಡೀ-ಕೃತವಾಗುವಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥ ಅಪಾಯ ಹೆಚ್ಚು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ಎಷ್ಟೋ ಜೀವನದ ಹೊಸತನಗಳೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಬಡಕಲು ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ, ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನುಸುಳಿಬಿಡಬಹುದು. ಹಾಗೇದು ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಮನೋಧರ್ಮದ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಂತಾವೇ ಪಾತ್ರಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಮೂಲ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಾತ್ರದ ಮಿದುಳನ್ನೂ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಕೈಲಿಡಿದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಒಂದು ಪಾತ್ರ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸಬಹುದಾದ ರೀತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

೫

'ವಠಾಗಿ' ಮೂರು ಪೀಳಿಗೆಗಳ ಕಥೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಯಶಸ್ವಿ ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಚರ್ಚಾರ್ಹ ಕೃತಿ. ಅದರ ಯಶಸ್ಸೂ ಕೂಡ ಅಂಥ ಆರೋಗ್ಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲೇ ಇದೆ, ನಿಷ್ಠುರ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಗಳ ಹಗೇವಿನಂತಹ ವಠಾಗಿ - ವಂಶದ ಗೌರವ, ತನ್ನ, ಮಕ್ಕಳ, ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿಪಟ್ಟ ಪಾತ್ರವೊಂದರ ಜೊತೆಗೆಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹರಿಸುವಲ್ಲಿ "ಆಕೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಗಳಿಸಿದಳು ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಅಂಥ ಬದುಕು ಎಂಥದು ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಬದುಕಿನ ಬಂಡಾಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕೊರೆದು ಹುಡುಕಿದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಿಗುತ್ತವೆ, ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಯಾವುದೋ ರೋಷದ್ದಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯದ ಸಮರ್ಥ ರಚನೆಗಳ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ 'ವಠಾಗಿ' ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಬದುಕಿನ ಸಾರ್ಥಕ ಚಿತ್ರಣ ದೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಪರಿಧಿಯ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಆರನೆಯ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನ ಶಾಸನಸೂಚಿ

ಹಿಂದಿನ ಸಂಚಿಕೆಯಿಂದ ಮುಂದುವರೆದ ಭಾಗ

ಅ ಸಂಖ್ಯೆ	ಶಾಸನ ಸಂಖ್ಯೆ	ಊರು	ತಾಲ್ಲೂಕು	ಜಿಲ್ಲೆ	ಸ್ಥಳ	ಕಾಲ	ಸಾರಾಂಶ
51	SII IX (i) 142	ಚಿಕ್ಕತುಂಬಳಂ	ಆದೋನಿ	ಬಳ್ಳಾರಿ	ಕರೀಂ ಸಾಹೇಬ ಕೆರೆಯ ಕೋಡಿಯ ಹತ್ತಿರ ಬಿದ್ದ ಕಲ್ಲ ಮೇಲೆ	1079 ಮೇ 13	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾದ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಜೋಯಿಮಯ್ಯ ರಸನು ಸಿಂದವಾಡಿ 1000ವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಶಾಸನದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗ ತ್ರುಟಿತವಾಗಿದೆ.
52	SII IX (i) 143	ಚಿಕ್ಕತುಂಬಳಂ	ಆದೋನಿ	ಬಳ್ಳಾರಿ	ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಗುಡಿಯ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಕಲ್ಲ ಮೇಲೆ	1079 ಮೇ 13	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಜೋಯಿಮಯ್ಯ ರಸನು ಸಿಂದವಾಡಿ 1000ವನ್ನು ಬೀಳಾಸು ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಆಳು ತ್ತಿದ್ದನು. ಈತನ ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಮಹಾ ಪ್ರಾತ್ಯ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ಪೆರ್ಗಡೆ ಶಂಬಣನು ಜೋಗ ಸಮುದ್ರದ ಉದ್ಯಾಪನದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮಂಡಳಿಕನಿಗೆ ಬಿನ್ನಪಗೆಯ್ದು ತಾನು ಮಾಡಿಸಿದ ಕುಂಭೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ರಾಜಧಾನಿ ತುಂಬಳ ತಳ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದು, ರಾಜಗುರು ಸೋಮಶಿವಪಂಡಿತರಿಗೆ ಧಾರಾಪೂರ್ವಕ ಮಾಡಿ ದೇವರ ಅಂಗಭೋಗಕ್ಕೆ, ಚೈತ್ರಪವಿತ್ರಕ್ಕೆ ಜೋಗಸಮುದ್ರದ ಕೆಳಗಿನ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ

1	2	3	4	5	6	7	8
53	SII IX (i) 144	ಬಾಗಳಿ	ಹರಪನಹಳ್ಳಿ	ಬಳ್ಳಾರಿ	ಕಲ್ಲೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದ ದಕ್ಷಿಣ ಬಾಗಿಲ್ಲಿ ಬಲಗಡೆಯದ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1079 ಆಗಸ್ಟ್ 12	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಕಾಂಚಿಪುರವರಾಧೀಶ್ವರನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಮಹಾಜನಗಳಿಗೆ ನಾಗಕಲ್ಲಯ್ಯನು ಕೊಮ್ಮರ ಭೂಮಿಯನ್ನು, ಒಂದು ಗಾಣವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.
54	K I Vol, II No, 10	ಲಕ್ಕುಂಡಿ	ಗದಗ	ಧಾರವಾಡ	ಸೋಮನ ಕೆರೆಯ ಏರಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1079 ಆಗಸ್ಟ್ 30	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಶ್ರೀರಾಮದತ್ತಿ ಅಗ್ರಹಾರ ಲೊಕ್ಕಿಗುಂಡಿಯ ಊರೊಡೆಯ ಸಾವಿರ ಮಹಾಜನರು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಚೋಳದಂಗಡಿಯ ದವಣೆಗ ಮಹಾಜನರು ಶ್ರೀ ಮರಳೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ದಾನಬಿಟ್ಟ ವಿವರಗಳಿವೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8.
55	Inscriptions From Nanded	ಕರಡಖೇಡ	ದೇಗ್ಲೂರ	ನಂದೇಡ	...	...	ಚಾಲುಕ್ಯ ವಿಕ್ರಮ ವರ್ಷದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಸಂವತ್ಸರದ ಉತ್ತರಾಯಣ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯಂದು ಮಹಾ ಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಕರ್ತರಸನು ತಾನು ಮಾಡಿಸಿದ್ದ ಕರಡಿಕಲ್ಲ ಶ್ರೀ ಸ್ವಯಂಭು ಸೋಮನಾಥ ದೇವರ ಶ್ರೀ ದೊರೇಶ್ವರ ದೇವರ, ಶ್ರೀ ಕಲಿಚೋರೇಶ್ವರ ದೇವರ, ಶ್ರೀ ಪ್ರಸನ್ನ ಭೈರವ ದೇವರ ಅಂಗಭೋಗ, ರಂಗಭೋಗ, ಮಾಟಕೂಟ ಪ್ರಸಾದ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಕ್ಕೆ, ತಪೋಧನರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅನ್ನದಾನ, ವಿದ್ಯಾದಾನಕ್ಕೆ ಶ್ರೀ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಧಾರಾ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕರಡಿಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಭೂಮಿದಾನ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕಾವಳಿಗಾವೆ, ಆಲೂರು, ಭಾಯಿಗಾವೆ ಇವುಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
56	Kadambas of Goa & their Inscriptions	ಮುಕ್ಕೈಲಿ				1079 ಡಿಸೆಂಬರ್ 24	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಕದಂಬ ವಂಶದ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಗೂವಲದೇವರಸನು ಕೊಂಕಣ 900ನ್ನು ಪಲಸಿಗೆ 12,000 ವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಕದಂಬ ವಂಶದ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಶಾಂತಿವರ್ಮದೇವರಸನು ಹಾನುಂಗಲ್ಲು 500, ಕೊಂತಕುಳಿ 30ನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಹನ್ನಸೊಗೆಯ ಬರ್ಮಗಾವುಂಡ ಶಿವದೇವಾಲಯ ಮಾಡಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಭೂಮಿದಾನ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಶಾಂತಿವರ್ಮನ ಮಗ ಬೀರಯದೇವನು ಪನಸೋಗೆಯನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಿದ್ದಾಯ ದಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಗದ್ಯಾಣವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ದಾನ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.
57	SII IX (i) 146	ಹಾವಲಿಗಿ	ಗುತ್ತಿ	ಅನಂತಪುರ	ಹಾಳಾದ ಚನ್ನಕೇಶವ ದೇವಾಲಯದ ಹತ್ತಿರ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1079 ಡಿಸೆಂಬರ್ 26	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಮಂಗರಸನು ರೊದ್ದ 300 ನ್ನು ಕಣೆಯಕಲ್ಲು 30ನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಉತ್ತರಾಯಣ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯಂದು ಪಂಚಲಿಂಗ ಸಿದ್ದೇಶ್ವರದೇವರ ಅಲ್ಲಿಯ ಆಚಾರ್ಯ ಬೇವಿನಜೀಯರಿಗೆ ಭೂಮಿ, ತೋಟ ಗಾಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8,
58	SII IX (i) 145	ಬಾಗಳಿ	ಹರವನಹಳ್ಳಿ	ಬಳ್ಳಾರಿ	ಕಲ್ಲೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1079 ಡಿಸೆಂಬರ್ 26	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಕಲ್ಯಾಣದಿಂದ ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಪಾಂಡ್ಯದೇವನು ನೊಳಂಬವಾಡಿ 32,000 ವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಬಾಗಳಿಯ ಮಹಾಜನರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಬಿಕ್ಕಿಗ 70 ರಲ್ಲಿಯ ಅರಸಿಯ ಕೆಂಕೆಯ ಮಹಾಪ್ರಭು ಕಲಿಯಮಗೌಡನ ಮಗಳೂ ಕಣಕ ಪಿರಿಯಹಾಂಡ ಪೆರ್ಗಡೆಯ ಹೆಂಡತಿಯಹಾದ ಬಾಡಲದೇವಿಯು ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣ ದಿವಸ ಅರಸಿಕೆರೆಯ ಗೌಡಿಕೆಯಿಂದ ಆಕೆಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಧನ ಭೂಮಿಯೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಶ್ರೀ ಸ್ವಯಂಭು ಕಲಿದೇವ ರಂಗ ಭೋಗ, ರಂಗಭೋಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆಹಾರಕ್ಕೆ, ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಧಾರಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕಣಕ ಪಿರಿಯಹಾಂಡ ಪೆರ್ಗಡೆಯೂ ಹಣ ಹಾಗೂ ಸುಂಕದಲ್ಲಿಯ ಭಾಗವನ್ನು ಕಲಿದೇವಸ್ವಾಮಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ವಿವರಗಳಿವೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
59	SII IX (i) 147	ಸಂಗಮೇಶ್ವರ	ನಂದಿಕೊಟ್ಕೂರು	ಕರ್ನೂಲು	ಸೋಮೇಶ್ವರ ಕೇಂದ್ರ ದೇವಾಲಯದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ದೇವಾಲಯ ಮುಂದೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕಂಬ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1079 ಡಿಸೆಂಬರ್ 26	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಏತಗೇರಿಯ ನೆಲವೀಡಿನಿಂದ ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾದ ಬಿಜ್ಜಣ ಚೋಳಮಹಾರಾಜ ಕನ್ನೆ 300, ಪೆಡಕಲ್ಲು 800 ನರವಾಡಿ 500ನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಉತ್ತರಾಯಣ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ದೇವರ ಅಂಗಭೋಗ, ರಂಗಭೋಗ, ವಿದ್ಯಾದಾನಕ್ಕೆ ದಾನ ಬಿಟ್ಟ ವಿವರವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇವನು ತನ್ನ ಅಬ್ಬೆ ಸೋಮಬ್ಬೆಸಾನಿಗೆ ಪುಣ್ಯವಾಗಲೆಂದು ಆದಿತ್ಯ (:) ಗೃಹವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ.
60	SII IX (i) 148	ರಾಮದುರ್ಗ	ಆಲೂರು	ಅನಂತಪುರ	ಭೋಗೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದ ಹತ್ತಿರ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1079 ಡಿಸೆಂಬರ್ 26	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲನ ಪೇಷಣ ಗರುಡನೆನಿಸಿದ ಜೋಗಿಮಯ್ಯರಸನು ದಂಡನಾಯಕರೇವರಸ, ಕರಣದ ಬಾವಿರಾಜ, ರಾಜಾಧ್ಯಕ್ಷ ಎರೆಯಮಯ್ಯನಾಯಕ ಈ ಮೂವರ ಬಿನ್ನಪದ ಮೇರೆಗೆ ಬಾವಿರಾಜ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಸೋಮೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ಹತ್ತಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
61	ECVII ಶಿಕಾರಿಪುರ 297	ತಂಬರ ಹೊಸೂರು	ಶಿಕಾರಿಪುರ	ಶಿವಮೊಗ್ಗ	ಹಾಳೂರು ಹೊಸೇ ಮರದ ಕೆಳಗೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕಲ್ಲು	1079 ಡಿಸೆಂಬರ್ 26	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಮಹಾ ಸಾಮಂತಾಧಿಪತಿ ಮಹಾಪ್ರಚಂಡ ದಂಡನಾಯಕ ಬಲದೇವಯ್ಯನು ಬನವಾಸಿ 12000 18 ಅಗ್ರಹಾರಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಂಕ್ರಾತಿ ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣದ ದಿವಸ ಪನ್ನಾಳೆಯ ಕೋಟೆಯ ನೆಲವೀಡಿನಲ್ಲಿದ್ದು ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಧಾನರ ಬಿನ್ನಪದ ಮೇರೆಗೆ ದಾನಬಿಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಶಾಸನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ ಹೆಚ್ಚು ತ್ರುಟಿತವಾಗಿದೆ.
62	E I XIX No. 290 SII XVIII No 87	ಕೋಳೂರು	ಹಾವೇರಿ	ಧಾರವಾಡ	ದೊಡ್ಡಕೆರೆ ದೇವಾಲಯದ ಹತ್ತಿರ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1079 ಡಿಸೆಂಬರ್ 26	ತ್ರುಟಿತವಾದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನ ತಮ್ಮ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲನು ನೊಳಂಬವಾಡಿ 32000, ಸಾಂತಳಿಗೆ 1000 ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಈತನ ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿ ಮಹಾ ಸಾಮಂತಾಧಿಪತಿ ಮಹಾಪ್ರಚಂಡ ದಂಡನಾಯಕ ಬಲದೇವಯ್ಯನು ಬನವಾಸೆ 12000ವನ್ನು ವಡ್ಡರಾವುಳ, ಕೀಳ್ವಟ್ಟೆಯ ಸುಂಕ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ದಂಡನಾಯಕ ಬೆಟ್ಟಮಯ್ಯನ ಮಗನಾದ ಬರ್ಮದೇವರಸನು ಬನವಾಸೆ 12000ಪೆರ್ಜುಂಕವನ್ನು ಎರಡೂ ಬಿಲ್ಕೊಡೆಯನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ವಡ್ಡರಾವುಳದ ಬೇಣೆಕಾರ ಪೆರ್ಗಡೆ ಚಾವಣ್ಣನು ಇದ್ದು ಕೋಳೂರ ದಾಸಗಾವುಂಡ ರಾಜಗಾವುಂಡ ಗಾವುಂಡು ಗೆಯ್ಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಉತ್ತರಾಯಣ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ವ್ಯತೀಪಾತ ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣದಂದು ಗ್ರಾಮೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ಧೂಪ, ನಿವೇದ್ಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನದಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲನ್ನು ತೊಳೆದು ಧಾರಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸುಂಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
63	Inscriptions in Northern Karnataka and Kolhapur State No. 3	ಮುತ್ತಗಿ			ಸಂಗಮೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿನ ಶಾಸನ	1079 ಡಿಸೆಂಬರ್ 26 ಮತ್ತು 1110 ಅಕ್ಟೋಬರ್ 29	ಒಂದನೆಯ ಸೋಮೇಶ್ವರನ ಉಲ್ಲೇಖದೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ವಂಶಾವಳಿ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನ ವರೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನ ಉಪನಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದನೆಯ ಸೋಮೇಶ್ವರನು ವಿಷ್ಣುಭಟ್ಟನಿಗೆ ತರ್ದವಾಡಿ 1000ದರ ಮೂವತ್ತರ ಮೊದಲ ಗ್ರಾಮವಾದ ಮುತ್ತಗೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ವಿಷ್ಣುಭಟ್ಟನ ಮಗ ಮಹಾ ಪ್ರಚಂಡ ದಂಡನಾಯಕ ಗೋವಿಂದ. ಇವನ ಮಗ ವಿಷ್ಣು ಚಮೂಪ. ಇವನ ಮಗ ಗೋವಿಂದನು ಮುತ್ತಗೆಯಲ್ಲಿ ರಾಮೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಅಂಗ ಭೋಗಕ್ಕೆ, ತಪೋಧನರ, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಆಹಾರದಾನಕ್ಕೆ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಿ ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಉತ್ತರಾಯಣ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣದಂದು ಯೋಗೀಶ್ವರ ಪಂಡಿತದೇವರ ಕಾಲು ತೊಳೆದು 30 ಮತ್ತರು ಧಾನ್ಯ ಬೆಳೆಯಿದ್ದ ಹೊಲವನ್ನು, ತೋಟವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಗೋವಿಂದನ ತಂಗಿ ಪೊಂನ ಬ್ಬೆಯೂ ಭೂಮಿ ದಾನ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಮುತ್ತಗೆ 30ನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಮಹಾ ಮಂಡಳೇಶ್ವರ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯೂ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನ ಮಗ ಯುವರಾಜ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಮಗಳಾದ ಮಹಾದೇವಿಗೆ ಬಿನ್ನವಿಸಲಾಗಿ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ ಬಿನ್ನವಿಸಿಕೊಂಡು ಆತನಿಂದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಅದನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ದತ್ತಿ ಬಿಟ್ಟ ವಿವರಗಳಿವೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
64	A cropus of Inscriptions in the Telingana districts of HEH the Nizams dominions Port II No. 6	ಹನುಮಕೊಂಡ	ವಾರಂಗಲ್	ವಾರಂಗಲ್	—	1079 ಡಿಸೆಂಬರ್ 26	ವಿಕ್ರಮ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಮಂಡಳಿಕ ಬೇಟರಾಜನು ಬೇತೇಶ್ವರ ಪ್ರೋಲೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣದಂದು ದಾನ ಬಿಟ್ಟ ವಿವರವಿದೆ.
65	K.I. IV No. 33	ಬಾಳಂಬೀಡ	ಹಿರೇಕೆರೂರು	ಧಾರವಾಡ	ವಿಜಯಾದಿತ್ಯೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದ ಹತ್ತಿರ ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವ ಕಲ್ಲಿನಮೇಲೆ	1079 ಡಿಸೆಂಬರ್ 26	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಯುವರಾಜ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲ ಬೀರನೊಳಂಬ ಜಯಸಿಂಹದೇವನು ಬನವಾಸೆ 12000, ಸಾಂತಳಿಗೆ 1000ವನ್ನು ಬೆಳ್ವೊಲ 300, ಪುಲಿಗೆರೆ 300 ಮೊದಲಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಇವನ ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾದ ದಂಡನಾಯಕ ಬಲದೇವಯ್ಯನು ಪೆರ್ಗಡೆತನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಕೇತಿಸೆಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ರೇವಕಬ್ಬೆಯರು ಮಹಾದಿಬ್ಯಲಿಂಗವಾದ ಶ್ರೀಮತ್ಪಂಡರಂಗೇಶ್ವರ ದೇವರ ನಿವೇದ್ಯಕ್ಕೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಖರೀದಿಸಿ ಅದನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
66	**Kadambas of Goa** and their Inscriphias No. 10	ಕಲಘಟಗಿ	—	—	ಹೊಲದ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	C. 1080	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುಮಾಗ ಕದಂಬ ವಂಶದ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಗೂವಲದೇವನು ಕೊಂಕಣ 900, ಉಣುಕಲ್ಲು 30, ಸಬ್ಬಿ 30 ಇವುಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಮುಂದೆ ಶಾಸನ ತ್ರುಟಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ವಿಷಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.
67	EC VII ಶಿಕಾರಿಪುರ III	ಬಳ್ಳಿಗಾವಿ	ಶಿಕಾರಿಪುರ	ಶಿವಮೊಗ್ಗ	ಏರಕ್ಕ ಮಠದ ತುಂಬೋ ಹೊಲದ ಬಿ ಮೇಲಿರುವ ಕಲ್ಲು	1080	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಶಾಗಿ ಮಹಾಸಾಮಂತಾಧಿಪತಿ ಮಹಾಪ್ರಧಾನ ಮನೆವೆರ್ಗಡೆ ದಂಡನಾಯಕ ಗುಂಡಮರಸನು ಬನವಾಸೆ ನಾಡಿನಲ್ಲಿಯ ಕಂಪಣ ಅಗ್ರಹಾರಗಳನ್ನು ವಡ್ಡರಾವುಳ, ಹೆಜ್ಜುಂಕ, ಎರಡೂ ಬಿಲ್ಕೊಡೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವರ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯವನಾದ ಮಹಾಸಾಮಂತಾಧಿಪತಿ ಮಹಾಪ್ರಚಂಡದಂಡನಾಯಕ ಚಿಕ್ಕಮರಸನು ಬಾರಹಕೋಡಿಯ ಸೋಮೇಶ್ವರದೇವರಿಗೆ ಸುಂಕದ ಹಣವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
68	EC VII ಚನ್ನಗಿರಿ 17	ಸಿದ್ಧರಮಠ ಗ್ರಾಮ	ಚನ್ನಗಿರಿ	ಶಿವಮೊಗ್ಗ	—	—	ತ್ರುಟಿತವಾದ ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಇಷ್ಟು ಅಂಶವಮಾತ್ರ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತಿದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ದಾನವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಅಳಿದರೆ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಪರಿಣಾಮದ ಪಾರಂಪರಿಕ ವಿವರಣೆಮಾತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.
69	EC VIII ಶಿಕಾರಿಪುರ 8	ಈಸನೂರು	ಶಿಕಾರಿಪುರ	ಶಿವಮೊಗ್ಗ	ವೀರಭದ್ರ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಒಳಗೆ ಗೋಡೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರುವ ಕಲ್ಲು	1080	ಹೆಚ್ಚು ತ್ರುಟಿತವಾದ ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲ ದೇವನು ಕಲ್ಯಾಣದ ನೆಲವೀಡಿನಿಂದ ಆಳುತ್ತಿದ್ದುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಬಸದಿಗೆ ದಾನಬಿಟ್ಟ ಅಂಶವೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳು ಅಲಭ್ಯ.
70	The Kadambas of Goa and their inscriptions No- 9	ತೇರ್‌ಕೊಪ್ಪ				1080 ಜೂನ್ 18	ತ್ರುಟಿತವಾದ ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲ ದೇವನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಿ ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಕದಂಬ ವಂಶದ ಮಹಾ ಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಗೂವಲದೇವನು ಕೊಂಕಣ 900, ಪಲಸಿಗೆ 12000, ಸಬ್ಬಿ 30 ಇವುಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಮೂತ ಗಾವುಂಡ ಮತ್ತು ಪಂಚೆಕಬ್ಬೆಯ ಮಗನಾದ ಮಾಳಗಾವುಂಡನು ಮಾಳಲೇಶ್ವರ, ಕಲಿದೇವಸ್ವಾಮಿಗೆ ಭೂಮಿದಾನ ಬಿಟ್ಟ ವಿವರವಿದೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
71	SII XVIII 88	ಗಳಗನಾಥ	ಹಾವೇರಿ	ಧಾರವಾಡ	ಗಳಗೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1080 ಜೂನ್ 20	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲ ವಿಕ್ರಮ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಇವನ ತಮ್ಮ ಜಯಸಿಂಹನು ಯುವರಾಜನಾಗಿ ಆಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಚಿನ್ನರಸನು ಬೆಳುಹುಗೆ 70, 36 ಬಾಡ ಎರಡನ್ನು ಸನ್ನಿಪ್ಪಳ್ಳಿ, ಕೊಂಡ ವಟೆಯೆರಡು, ಪಾಹಳಿಗೆನಾಡು ಮೊದಲಾಗಿ ಹಯ್ವೆವರೆಗೆಗೆ ಬನವಾಸೆಯ ಕೋಟೆಯಿಂದ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಇವನು ಪುಲ್ಲುಣಿಯನ್ನು ಗಳಗೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ಪುನರ್‌ದತ್ತಿಮಾಡಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.
72	APGAS-3 Kannada Inscriptions of Andhra Pradesh No. 14	ಅಳಂಪೂರ				1080 ಜೂನ್ 20	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಯಾಣದ ನೆಲೆವೀಡಿನಿಂದ ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಮಲ್ಲಮಹಾರಾಜನು ಅಯಜೆ 300ನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಇವನು ಸೂರ್ಯ ಗ್ರಹಣದ ನಿಮಿತ್ತ ಅಳಂಪುರದ ಶ್ರೀ ಬ್ರಹ್ಮೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗಾಗಿ ಮಹಾಸ್ಥಾನಾಧಿಪತಿ ಬ್ರಹ್ಮರಾಸಿಭಟ್ಟಾರರಿಗೆ ಧಾರಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮೊಸೆಯೂರನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
73	M.A.R-1930 No. 77	ಹಳೆಬನ್ನೂರು	ಶಿಕಾರಿಪುರ	ಶಿವಮೊಗ್ಗ	ಕಾನಿನಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಲು	1080 ಜೂನ್ 21	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲ ದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನ ತಮ್ಮ ಜಯಸಿಂಹನು ಯುವರಾಜನಾಗಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಇವನ ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಮಹಾಸಾಮಂತಾಧಿಪತಿ ಮಹಾ ಪ್ರಚಂಡದಂಡನಾಯಕ ಹೇರಿಲಾಳ ಕನ್ನಡ ಸಂಧಿವಿಗ್ರಹಿ ತಂಬರಸನು ಸಾಂತಳಿಗೆ 1000, ಮಂಡಳಿ 1000, ಜಿಡ್ಡುಳಿಗೆ 70, ನಾಗರ ಖಂಡ 70 ಮೊದಲಾಗಿ ಹಲವು ಛತ್ರಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು 'ಬಿಣಾಸನತ್ತಿ'ಯಿಂದ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಇವನ ಪಾದಪದ್ಮೋಪ ಜೀವಿ ಮಹಾಮಾತ್ಯ ಪದವಿ ಹೊಂದಿದ ದಂಡನಾಯಕ ಪೆರ್ಗಡೆ ಲೋಕನಾಥಯ್ಯನು ಸಾಂತಳಿಗೆ 1000ಕ್ಕೆ ಪೆರ್ಗಡೆತನವನ್ನು ಗೆಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದನು. ಸಾಂತಳಿಗೆ 1000ದಲ್ಲಿಯ ಬನ್ನಿಯೂರಲ್ಲಿ ಕೆರೆಕಟ್ಟಿಸುವಂತೆ ಚಿಕ್ಕಗೋಣಿ, ಪೆರ್ಗಡೆ ಲೋಕನಾಥಯ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮುಖರು ತಂಬರಸನಿಗೆ ಬಿನ್ನವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ತಂಬರಸನು ಚಿಕ್ಕಗೋಣಿಗೆ ಹಣಕೊಟ್ಟು ಕೆರೆಕಟ್ಟಿಸಲು ತಿಳಿಸು ತ್ತಾನೆ. ಆ ಪ್ರಕಾರ ಕೆರೆಕಟ್ಟಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ತಂಬಸಮುದ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆರೆಗೆ ನೆಲಂಬದೇವರ (ಯುವರಾಜ ಜಯಸಿಂಹ) ಆಜ್ಞೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಭೂಮಿ ದಾನಬಿಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖ ವಿದೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
74	Corpus of Inscriptions in the Telangana Dist. Part IV No. 19	ಪಟ್ಟಚೆರು				1080 ಜೂನ್ 21	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನ ಮಹಾಪ್ರತಿಹಾರ ಮಲ್ಲಣನು ಪೊಟ್ಟಳಕೆರೆಯ ತೆಂಗಿನಮಠದ ಶ್ರೀ ಭೋಗೇಶ್ವರ ದೇವರ ಅಂಗರಂಗಭೋಗಗಳಿಗೆ, ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಕ್ಕೆ, ಆಹಾರದಾನಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯಾದಾನಕ್ಕೆ ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣದಂದು ಅಲ್ಲಿಯ ಆಚಾರ್ಯ ಸೂರ್ಯಾಭಿಧಾನದ ಪಂಡಿತರ ಕಾಲನ್ನು ತೊಳೆದು ದಾನಬಿಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.
74	SII IX (i) 218	ಚಿನ್ನತುಂಬಳಂ	ಆದೋನಿ	ಅನಂತಪುರ	ಸೇತುವೆಯ ಹತ್ತಿರ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1080 ನವೆಂಬರ್ 28	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಸಿಂಗರಸನು ಸಿಂದವಾಡಿ 1000ವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ತುಂಬಳ ನೆಲೆವೀಡಿನಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಗ್ರಹಣದ ನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವಯಂಭು ದಕ್ಷಿಣ ಸೋಮೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ದಾನಬಿಟ್ಟುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯ ಭಾಗ ತ್ರುಟಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ದಾನದ ವಿವರಗಳು ತಿಳಿದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

1	2	3	4	5	6	7	8
75	K. I. V No. 12	ನರಗುಂದ	ನರಗುಂದ	ಧಾರವಾಡ	ಸೋಮಾಪುರದಲ್ಲಿ ಹನುಮಾನ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಕಲ್ಲು	1080 ನವೆಂಬರ್ 29	ಶ್ರೀಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೋಳ ಮತ್ತು ಸೋಮೇಶ್ವರ II ಇವರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದುದರ ವಿವರವಿದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡಿದ ತಮ್ಮ ಜಯಸಿಂಹನ ವರ್ಣನೆಯು ಇದರಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಜಯಸಿಂಹನು ಯುವರಾಜನಾಗಿ ಬನವಾಸಿದೇಶ, ಹಲವು ನಾಡುಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಇವನ ರಾಯಭಾರಿ ಅಕ್ಕರಯ್ಯನು ನರಗುಂದದಲ್ಲಿ ಛತ್ರ, ಅರವಟಿಗೆ ದಿಗ್ಗಿಗೆ, ಭಾವಿ, ಕೆರೆ, ದೇವಾಲಯ, ಅಗ್ಗಿಷ್ಟಿಗೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ನರಗುಂದದ ಮೆಕ್ಕೆಗೇರಿಯ ಮಹಾಜನ ಮಾಣಿಕ್ಯಯ್ಯರಿಗೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು, ಚಂದ್ರಗ್ರಹಣದಂದು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.
76	H & C No. 17	ಯಾತ್ನೂರು	ಜೇವರ್ಗಿ	ಗುಲಬರ್ಗಾ		1080 ನವೆಂಬರ್ 29	ಶ್ರೀಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಕಲ್ಯಾಣನಗರದಿಂದ ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಸೋಮಗ್ರಹಣದಂದು ಮಹಾದಾನಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣೆಯಾಗಿ 50 ರ ಬಳಿಯ ವಿಮಂತಸೂರರನ್ನು ಮಹಾಸಾಮಂತಾಧಿಪತಿ ಮಹಾಪ್ರಚಂಡ ದಂಡನಾಯಕ ಮುದ್ದಿಗಲ್ಲ ಭಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ತಂದೆ ಕೊಮಣ ಭಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯರು ತ್ರಿಕೂಟವಾಗಿ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಮಾನ್ಯದೊಳಗಿನ ಭೂಮಿಯನ್ನು, ತೋಟವನ್ನು, ದತ್ತಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
77	H & C No. 16	ಯಡ್ರಾಮಿ	ಜೇವರ್ಗಿ	ಗುಲಬರ್ಗಾ		1080 ನವೆಂಬರ್ 29	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಕಲ್ಯಾಣದಿಂದ ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಸೋಮಗ್ರಹಣದ ಮಹಾಪರ್ವದ ನಿಮಿತ್ತ ಅನೇಕ ಮಹಾ ದಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ದಕ್ಷಿಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮಹಾಸಾಮಂತಾಧಿಪತಿ ಮಹಾಪ್ರಚಂಡ ದಂಡನಾಯಕ ಮುದ್ದಿಗಲ್ಲ ಭಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯರಿಗೆ ನರಿಯಂಬೊಳೆ 10 ರಲ್ಲಿಯ ಏವಂತನೂರನ್ನು ಧಾರಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮುದ್ದಿಗಲ್ಲ ಭಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯರು ಶ್ರೀರಂಗದೇವರನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡಿ ಆ ದೇವರ ಪೂಜೆ ಪುನಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಗುಡ್ಡೆ ಮಾನ್ಯದ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಭಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಸೋಮಯಾಜಿಯರಿಗೆ, ನಾರಾಯಣ ಭಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಆದಿತ್ಯ ಭಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯರಿಗೆ ಭೂಮಿ ಬಿಟ್ಟ ವಿವರಗಳಿವೆ.
78	SII XVIII No. 89	ಸೋಮಾಪುರ	ನರಗುಂದ	ಧಾರವಾಡ	ಹನುಮಾನ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1080 ನವೆಂಬರ್ 29	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ತಮ್ಮ ಜಯಸಿಂಹನು ಯುವರಾಜನಾಗಿ ಬನವಾಸಿ ಮೊದಲಾದ ನಾಡುಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಇವನ ರಾಯಭಾರಿ ಮಂಡೆಯರ ಈಸಪಯ್ಯ ದಂಡನಾಯಕ ನರಗುಂದದಲ್ಲಿ ಅರವಟಿಗೆ, ದಿಗ್ಗಿಗೆ ಸಾಲೆ ಬಾವಿ ತಟಾಕ ಅಗ್ಗಿಟಣೆ ವಿಷ್ಣು ಶಿವದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ನರಗುಂದದ ಮೆಕ್ಕೆಗೇರಿಯ ಮಹಾಜನರಿಗೆ ಸೋಮಗ್ರಹಣದ ಪುಣ್ಯದಿನದಂದು ಭೂಮಿಯನ್ನು ದಾನ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
79	SII XI (ii) 126	ದೋಣಿ	ಮುಂಡರಗಿ	ಧಾರವಾಡ	ಸಿದ್ಧಲಿಂಗ ದೇವಾಲಯದ ಗೋಡೆಗೆ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1080 ಡಿಸೆಂಬರ್ 14	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನ ಅರ್ಧಾಂಗಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯಾದ ಪಿರಿಯರಸಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿದೇವಿಯು ದ್ರೋಣಪುರವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದಳು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣಪುರದ ಊರೊಡೆಯ 60 ಮಹಾಜನರು, ಸೆಟ್ಟಿಯರು ಕೂಡಿ ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣದಂದು ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಆಚಾರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀಧರ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಧಾರಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತೋಟವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.
80	EC VII ಶಿಕಾರಿಪುರ 293	ತುಂಬರ ಹೊಸೂರು	ಶಿಕಾರಿಪುರ	ಶಿವಮೊಗ್ಗ	ರಾಮೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನದಬಳಿ	1080 ಡಿಸೆಂಬರ್ 27	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಯುವರಾಜ ಜಯಸಿಂಹನು ಬನವಾಸೆ 12000, ಸಾಂತಳಿಗೆ ಎರಡರುನೂರುಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಅಗ್ರಹಾರ ಭಟ್ಟರ ಪೊಸವೂರ ಊರೊಡೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಮಹಾಜನ ಇವರು ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣದಂದು ಛತ್ರಕ್ಕೆ ದಾನ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
81	MAR 1929 No. 54	ಹಳೆಬನ್ನೂರು	ಶಿಕಾರಿಪುರ	ಶಿವಮೊಗ್ಗ	ದಕ್ಷಿಣ ಕಾನಿನಲ್ಲಿ ಕಾಳೇ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕಲ್ಲು	1081 ಜನವರಿ 23	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಮಹಾಸಾಮಂತಾಧಿಪತಿ ಮಹಾಪ್ರಚಂಡ ದಂಡನಾಯಕ ತಂಬರಸನು ಬನವಾಸಿ 12000 ಸಾಂತಳಿಗೆ 1000 ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಬನ್ನಿವೂರಲ್ಲಿ ಸೋಮೇಶ್ವರದೇವರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಗ್ರಹಾರದ ಮಹಾಜನರು ಆ ದೇವರಿಗೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.
82	EC VIII ಸೊರಬ 336	ಕಣತೆಪ್ಪ	ಸೊರಬ	ಶಿವಮೊಗ್ಗ	ಬಸವಣ್ಣ ದೇವಸ್ಥಾನದ ದಕ್ಷಿಣ ಕಡೆ ನೆಟ್ಟ ಗೋವೀರಕಲ್ಲು	1081 ಮಾರ್ಚ್ 13	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಮಹಾ ಸಾಮಂತಾಧಿಪತಿ ಮಹಾ ಪ್ರಚಂಡದಂಡನಾಯಕ ತಂಬರಸನು ಸಾಂತಳಿಗೆ 1000 ಜಿಡ್ಡುಳಿಗೆ 70 ನಾಗರ ಖಂಡ 70ನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ನಾಗರಖಂಡ 70ಕ್ಕೆ ಬೊಪ್ಪಣನು ಗಾವುಂಡಗೆಯ್ಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಕೊಡದ ತೆಪ್ಪಕ್ಕೆ ನಾಗಗವುಂಡನು ಊರುಗಾವುಂಡು ಗೆಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದನು. ಕಳ್ಳರು ಕೊಡದ ತೆಪ್ಪದ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಹಸು ವೆಣ್ಣಯರ ನಾಗಿಸೆಟ್ಟಿಯ ಮಗ ಮಾಚಿಸೆಟ್ಟಿಯು ಅವರೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಿ ಸುರಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
83	SII IX (i) 150	ಕೊನಕೊಂಡ್ಲ	ಗುತ್ತಿ	ಅನಂತಪುರ	ತ್ರಿಲಾಸ್ತ್ಯ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲೆ ನೆಲ್ಲಿಸಲದ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1081 ಡಿಸೆಂಬರ್ 23	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಪೊಟ್ಟಳಕೆರೆಯ ನೆಲವೀಡಿನಿಂದ ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಜೋಯಿಮಯ್ಯರಸನು ಸಿಂದವಾಡಿ 1000ವನ್ನು ಬೀಳವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ನಾಲಿಕಬ್ಬೆಯು ತನ್ನ ಭರ್ತಾರಂಗೆ ಪರೋಕ್ಷ ವಿನಯವಾಗಿ ಕೊಂಡಕುಂದೆಯಲ್ಲಿ ಚಟ್ಟಜಿನಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಬಸದಿಗೆ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಜೋಯಿಮಯ್ಯರಸನು ಉತ್ತರಾಯಣ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಚಟ್ಟಜಿನಾಲಯದ ದೇವರ ಅಂಗಭೋಗ, ರಂಗಭೋಗ, ಖಂಡಸ್ಫುಟಿತ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು, ತೋಟವನ್ನು ಗಾಣ ಎಂಟು ಮನೆ ನಿವೇಶನಗಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ.
84	EI 16 No 913	ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರ	ಶಿರಹಟ್ಟಿ	ಧಾರವಾಡ	ಶಂಖ ಬಸ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1081 ಡಿಸೆಂಬರ್ 24	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ತಮ್ಮ ಯುವರಾಜ ಜಯಸಿಂಹನು ಎರಡರುನೂರನ್ನು, ಬನವಾಸೆ 12000 ಸಾಂತಳಿಗೆ 1000 ಕಂದೂರು 1000 ಇವುಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಇವನ ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಮಹಾಸಾಮಂತಾಧಿಪತಿ ಮಹಾಪ್ರಚಂಡ ದಂಡನಾಯಕ ಎರೆಯಮಯ್ಯ ಚಮೂಪನು ಪುಲಿಗೆರೆ 300ನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಇವನ ತಮ್ಮ ದೋಣನು ಜಿನಮುನಿಗಳಾದ ನರೇಂದ್ರ ಸೇನರಿಗೆ ದಾನ ಬಿಟ್ಟ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಮುಂದೆ ದಿನಕರ ಮತ್ತು ಆತನ ಪುತ್ರರಾದ ರಾಜಿಮಯ್ಯ ಮತ್ತು ದೂಡಮನ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಈ ಮನೆತನದವರು ದಾನಬಿಟ್ಟ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುತ್ತದೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
85	SII XX 54	ಸಿಂದಗಿ	ಸಿಂದಗಿ	ಬಿಜಾಪುರ	ರಂಗಮಂಟಪದ ಮುಂದಿನ ಗೋಡೆಗೆ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ತುಂಡು ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1081-82	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದುದು ಮತ್ತು ಚಾಳುಕ್ಯ ವಿಕ್ರಮಕಾಲದ ಆರನೆಯ ದುರ್ಮುಖಿ ಸಂವತ್ಸರ ಇಷ್ಟು ಅಂಶ ಮಾತ್ರ ಶಾಸನದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.
86	H & C No 18	ಗೋರ್ಟಾ	ಬಸವಕಲ್ಯಾಣ	ಬೀದರ	———	1082	ತ್ರುಟಿತ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಕಲ್ಯಾಣದಿಂದ ಆಳುತ್ತಿದ್ದುದು ಮತ್ತು ಆತನ ಅಯ್ಯಗಳಾದ (ಗುರು) ರುದ್ರಮೀಶ್ವರರ ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನು ಘಟ್ಟಬೋರಿವಳ್ಳದ ಬೀಡಿನಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಕೆಲವು ಮಹಾದಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ದಕ್ಷಿಣೆ ಕೊಡುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಈ ರುದ್ರಮೀಶ್ವರನಿಗೆ ದೇವಭೋಗವಾಗಿ ಭಲುಂಕೆ 84ರಲ್ಲಿಯ ಹುಲಿಚರ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
87	MAR 1928 No 103	ಗಂಗಾವತಿ	ಸೊರಬ	ಶಿವಮೊಗ್ಗ	ದಕ್ಷಿಣ ಕಾನನಲ್ಲಿ ಹಾಳು ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರ ಕಲ್ಲು	1082	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಅನಾದಿಯ ಅಗ್ರಹಾರ (ಹೆಸರಿನ ಭಾಗ ತ್ರುಟಿತವಾಗಿದೆ) ಜಾಗಳೆಯ ಪ್ರಭುಗಳು, ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಜೆಗಳು ಇದ್ದಂಥ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಯ್ಯಾವರಿಗೆ ಬೀಯ ಬಳೆಗಾರ ಸೆಟ್ಟಿಯು ಭೂಮಿದಾನ ಕೊಟ್ಟುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಶಾಸನ ತ್ರುಟಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳು ಅಲಭ್ಯ.
88	SII XX 55	ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರ	ಶಿರಹಟ್ಟಿ	ಧಾರವಾಡ	ತಾಲ್ಲೂಕು ಕಛೇರಿಯ ಹಿಂಭಾಗದ ಗೋಡೆಗೆ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ಕಲ್ಲು	1082 ಏಪ್ರಿಲ್ 6	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ತಮ್ಮ ಯುವರಾಜ ಜಯಸಿಂಹನು ಪುಲಿಗೆರೆ 300, ಬೆಳ್ವೊಲ 300, ಬನವಾಸಿ 12000, ಕಂದೂರು 1000, ಹಲವು ಭತ್ತ ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಇವನ ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿ ಸಗರ ವಂಶದ ಜಯಕೇಶಿಯು ಪುಲಿಗೆರೆ 300ಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟಕನಾಗಿದ್ದನು. ಆಗ ಶಾಂತಿಶೆಟ್ಟಿ, ಕರ್ತೆಯ ಬಮ್ಮಿಶೆಟ್ಟಿ ಇವರು ರಾಟಣದ ಬಾವಿಯ ಧರ್ಮೋತಕ್ಕೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ ನೇಮಿನಾಥನು ತನ್ನ ಮುತ್ತಯ್ಯನಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಿನಯವಾಗಿ, ಧರ್ಮೋತಕ್ಕೆಂದು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
89	SII XX 56	ಕುಳೇಕು ಮಟ್ಟೆ	ಸಿಂದಗಿ	ಬಿಜಾಪುರ	ಚಂದ್ರಶೇಖರ ದೇವಾಲಯದ ಗೋಡೆಗೆ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1082 ಜೂನ್ 28	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಕಲ್ಯಾಣದ ನೆಲೆವೀಡಿನಿಂದ ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಈತನ ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಶಿಳಾರ ವಂಶದ ಮಹಾಸಾಮಂತ ಸಿಂಗರಸನು ಉದಯಾದಿತ್ಯ ಕುಂಬಿಟ್ಟಿಗೆಯ ಪ್ರಭು ಪೆರ್ಗಡೆ ಇವರ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುತ್ತಿದ್ದು ಶಾಸನದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗ ಹೊಡೆದು ಹೋಗಿದೆ.
90	APGAS-6 copper plate Inscriptions of A P Govt Museum Vol-I Chapter VII	ಕಲ್ಲಸಾಂಬಿ		ರಾಯಚೂರು	ತಾಮ್ರ ಪಟಗಳು	1082 ಜುಲೈ 11	ಈ ತಾಮ್ರಪಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನ ವಂಶಾವಳಿ ಇದೆ. ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನು ದಂಡನಾಯಕ ಭಟ್ಟದೇವನ ಕೇಳಿಕೆಯ ಮೇರೆಗೆ ನಂದಿವಾಟಿಕ ಗ್ರಾಮದ ಶ್ರೀಭಟ್ಟೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ಖಂಡಸ್ಫುಟಿತ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ, ಧೂಪ ದೀಪಕ್ಕಾಗಿ ಕಲ್ಲಸಾಂಬಿ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
91	APGAS-3 Kannada Inscriptions of A P No 18	ಆಲಂಪುರ		ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ		1082 ಸೆಪ್ಟಂಬರ್	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಶ್ರೀಬ್ರಹ್ಮೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ಪೆರ್ಗಡೆ ಮಲ್ಲಪಯ್ಯನು ದಾನ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.
92	APGAS-3 Kannada Inscriptions of A P I	ಆಳಂದ	ಆಳಂದ	ಗುಲಬರ್ಗಾ	ಲಾಡ್ಲೆ ಮಶಾಕ ಸಾಹೇಬನ ದರ್ಗಾದ ಗೋಡೆಗೆ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ	1082 ಡಿಸೆಂಬರ್ 25	ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಿ ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನು ತನ್ನ ಮಗ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಶೌರ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ ಮೆಚ್ಚಿ ಅವನಿಗೆ ಯುವರಾಜ ಪಟ್ಟವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅಲಂದಾ ಪುರದ ಸೋಮೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ 25 ರಾಣಿ ಚಂದಲದೇವಿಯ ಬಿನ್ನಪದ ಮೇರೆಗೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಆಚಾರ್ಯರಾದ ಸುರೇಶ್ವರ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಧಾರಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸುಂಕಗಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನು ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗೆ ಯುವರಾಜ ಪಟ್ಟಕಟ್ಟಿ ಅಳಂದೆ 1000 ವಿಭಾಗವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ನಾಡಿನ ಪೆರ್ಗಡೆ ದಂಡನಾಯಕ ನಾಚರಸನ ಬಿನ್ನಪದ ಮೇರೆಗೆ ಯುವರಾಜನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ ಬಿನ್ನವಿಸಿಕೊಂಡು ಸೋಮೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ದಾನ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪಟ್ಟಣದ ಹೆಗ್ಗಡೆ ಗೊಮ್ಮಲಯ ನಾಯಕನ ಬಿನ್ನಪದ ಮೇರೆಗೆ ಕುಮಾರ ಸೋಮೇಶ್ವರನು ದೇವರ ನಂದಾದೀವಿಗೆಗೆ ದಾನ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
93	Epigraphia Andhrica Vol. I No. 10	ಬಾಣಾಜಿಪೇಟೆ	ನರಸಂಪೇಟೆ	ವಾರಂಗಲ್		1082 ಡಿಸೆಂಬರ್ 25	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾದ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಉಗ್ರವಾಡಿಯ ಮೇಡರಸ ಮಾಡಿಸಿದ ವೀರಕಮಲ ಜಿನಾಲಯಕ್ಕೆ ಮಹಾ ಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಕಾಕತಿ ಬೇವರಸನು ದಾನಬಿಟ್ಟುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.
94	EI 18 No. 22C	ಹೊಲಿ	ಸವದತ್ತಿ	ಬೆಳಗಾವಿ	ವೀರಭದ್ರ ದೇವಾಲಯ ದೊಳಗೆ ಪಶ್ಚಿಮಗೋಡೆಗೆ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ಶಿಲ್ಪದ ಮೇಲೆ	1082 ಡಿಸೆಂಬರ್ 25	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಕಿರುವಾಯರ ರವಿಕಿಮಯ್ಯ ನಾಯಕನು ಶ್ರೀನಾರಾಯಣ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡಿಸಿ ಧರ್ಮಾಭಿವೃದ್ಧಿ ನಿಮಿತ್ತ ಖಂಡಸ್ಫುಟಿತ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾದುದಕ್ಕೆ ಪೂಲಿಯೂರೊಡೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಸಿರ್ವರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ದಾನಬಿಟ್ಟ ವಿವರವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇವನ ವಂಶಾವಳಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
95	SII XI (ii) 123	ಕುರ್ತಕೋಟಿ	ಗದಗ	ಧಾರವಾಡ	ಉಪ್ಪಿನೇರಿನ ಭಾವಿಯ ಪತ್ರಿರ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1082 ಡಿಸೆಂಬರ್ 25	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ತಮ್ಮನಾದ ಜಯಸಿಂಹನು ಯುವರಾಜನಾಗಿ ಪುಲಿಗೆರೆ 300 ಬನವಾಸಿ 12000 ಕುಂದೂರು 1000 ಇವುಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಇವನ ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಮಹಾಸಾಮಂತಾಧಿಪತಿ ಮಹಾ ಪ್ರಚಂಡ ದಂಡನಾಯಕ ವಾಮದೇವ ಚಮುಪತಿಯು ಕುರಿತ ಕೊಂಟೆಯೂರೊಡೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಮಹಾಜನ ಇನ್ನೂರ್ವರಿಗೆ ಪಾದ ತೊಳೆದು ಧಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ದಾನಬಿಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಅಲ್ಲದ ಕುರಿತಕೊಂಟೆಯ ಊರೊಡೆಯ ಸ್ವಾಮಿ ಕುಮಾರ ಸೋಮಯಾಜಿ ಭಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಪ್ರಮುಖ ಮಹಾಜನ 200 ಇವರು ಶ್ರೀಮರ್ದಣುವೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ಅಂಗಭೋಗ, ನಿವೇದ್ಯಕ್ಕೆ ಭೂಮಿದಾನ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.
96	SII XI (ii) 128	ತೇಗೂರು	ಧಾರವಾಡ	ಧಾರವಾಡ	ಚಾವಡಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ	1082 ಡಿಸೆಂಬರ್ 25	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಕದಂಬ ವಂಶದ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಗೂವಲದೇವರು ಕೊಂಕಣ 900 ಹಲಸಿಗೆ 12000 ಇವುಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಮಾರಜವಾಡಿನಾಡ ಕಂಪಣ X ರ ಜೀವಿ ಬಳಿಯಲ್ಲಿಯ ಗ್ರಾಮ ಕೊಳನೂರ ಗಾವುಂಡನಾದ ಜಯದೇವ ಗಾವುಂಡನು ತಮ್ಮ ಮುತ್ತಜ್ಜನಾದ ಮೂಕಗಾವುಂಡನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಕಲಿದೇವಸ್ವಾಮಿಯ ದೇಗುಲದ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಉತ್ತರಾಯಣ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಪುಣ್ಯತಿಥಿಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ದಾನಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
97	SII X VIII 90	ಸಿರುಗುಪ್ಪೆ	ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ	ಧಾರವಾಡ	ದುಂದುಭಿ ಪುಷ್ಯ [illegible]	1082 ಡಿಸೆಂಬರ್ 25	ತ್ರುಟಿತ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಬೆಳ್ವೊಲ 300ರಲ್ಲಿಯ ಅಗ್ರಹಾರ ಸಿರುಗುಪ್ಪೆಯ 64 ಮಹಾಜನರ ಅನುಜ್ಞೆಯಿಂದ ಬಳಗಿಳಿಗೇರಿಯ ಮಹಾಜನ ನೂರ್ವರು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಗೋತ್ರದ ವಾಮಯ್ಯ ಮಾಡಿಸಿದ ಶ್ರೀವಿಷ್ಣುದೇವರಿಗೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.
98	MAR 1930 No 75	ಬನ್ನೂರು	ಶಿಕಾರಿಪುರ	ಶಿವಮೊಗ್ಗ	ದುಂದುಭಿ ಪುಷ್ಯ [illegible]	1082 ಡಿಸೆಂಬರ್ 25	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲವೀರನೊಳಂಬ ಪಲ್ಲವ ಪೆರ್ಮಾಡಿ ಜಯಸಿಂಹದೇವರ ಪೇಶಣ ಹನುಮಂತನೆನಿಸಿದ ಮಹಾ ಪ್ರಚಂಡದಂಡನಾಯಕ ತಂಬರಸನು ಬನವಾಸಿ 12000, ಸಾಂತಳಿಗೆ 1000 ಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಉತ್ತರಾಯಣ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯಂದು ಅಗ್ರಹಾರ ಬನ್ನಿವೂರು ಸಾಸಿರ್ವರಿಗೆ ಅಳಿಯನ ಮಗ ನಾದಯ್ಯನ ಬಮ್ಮನು ಪಾದಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ದಾನ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

1	2	3	4	5	6	7	8
99	SII IX (i) 152	ಉಂಡಬಂಡಿ	ಗುತ್ತಿ	ಅನಂತಪುರ	ಭೋಗೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲಾದ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ	1082–83	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾದ ಚೋಳವಂಶದ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಶ್ರೀಮದಾಹವಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಇರಿವ ಮಂಗರಸನು 42 ಮತ್ತರು ಭೂಮಿಯನ್ನು ದಾನ ಬಿಟ್ಟ ವಿವರವಿದೆ.
100	EC VII ಚನ್ನಗಿ 33	ಹಿರೇಉರ	ಚನ್ನಗಿ	ಬಿದನೂರ	ಗ್ರಾಮದ ಉತ್ತರದ ದೊಡ್ಡ ಬಾವಿಯ ಬಳಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ	1083	ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲದೇವನು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತನ ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಯಾಗಿ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ತ್ರಿಭುವನಮಲ್ಲ ಪಾಂಡ್ಯದೇವರು ನೊಳಂಬವಾಡಿ 32000ವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಮುಂದೆ ಶಾಸನ ತ್ರುಟಿತವಾಗಿದೆ.

ಸಂಪಾದನೆ ಸಿದ್ಧವೀರೇಶ್ವರದೇವನ ಸಂಕಲಿತ ಕೊಂಡಗುಳಿ ಕೇಶಿರಾಜನ ಲಿಂಗಸ್ತೋತ್ರದ ಕಂದ

(ಸಂ) ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ

ಸಂಪಾದನೆ ಸಿದ್ಧವೀರೇಶ್ವರನ* ಸಂಕಲನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 108 ಕಂದಗಳಿವೆ. ಇವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಡಾ॥ ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಕೊಂಡಗುಳಿ ಕೇಶಿರಾಜನ ಕೃತಿಗಳು ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. (1978, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ ಪು. 39-56) ಪ್ರತಿ ತ್ರುಟಿತವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬಹುಪಾಲು ಕಂದಗಳು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಬೃಹನ್ಮಠದ ಓಲೆ ಪ್ರತಿ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿದ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬಿಡಿಗರಿ ಒಂದರಲ್ಲಿ 87ನೆಯ ಕಂದದ ಮೂರನೆಯ ಪಾದದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಿಂದ 108ನೆಯ ಕಂದದವರೆಗೂ ಲಭಿಸಿದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಲಭ್ಯ ಕಂದಗಳನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಮತಿಯಿತ್ತ ಶ್ರೀಗಳವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಲಿಂಗಸ್ತೋತ್ರದ ಕಂದ

x x x ಲವಿಂ
ದೋಸರಿಸದೆ ದೇವನೆಂಬೆ ದೇವುಗನೆಂಬೇ ॥ ೮೭ ॥
ಸರಸದಿ ದೇವುಗನೆಂಬಂ
ಹರುಷದಿ ನಾಂ ದೇವನೆಂಬೆ ನಿಮ್ಮನುಭವದಾ
ಪರವಶನಾದುದಜಿಂದಂ
ಕರುಣಾಕರ ದೇವನೆಂಬೆ ದೇವುಗನೆಂಬೇ ॥ ೮೮ ॥
ಓಪನ ರತಿಯೊಳ್ನಲವಿಂ
ಚಾಪಳೆ ನಲಿನಲಿದು ಸುಖವನನುಭವಿಸುವವೋಲ್

* ಈತನ ಇತಿವೃತ್ತ, ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ನೋಡಿ : ವಚನ ಸಂಕಲನ ಸಂಪುಟ ೩. (ಸಂ) ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ, ಗದಗ, 1991, ಮೊದಲ ಮಾತು. 5-8.

ತಾಪಹರ ನಿಮ್ಮ ಮಹಿಮೆಯ
ನಾಪೊಱಲ್ಟುಂ ಶಿವನ ಭವನ ಮೂಲಸ್ತಂಭಂ ॥ ೮೯ ॥

ಅಂಬುಜದ ರಜಮನೆವರುವ
ತಂಬೆಲರೊಳ್ಪೆರೆದು ಬೆಳದ ಘನಸೌರಭಮಂ
ಕೆಂಬಾ¹ಯ್ತು¹ನದಿಂದುಂಬಾ
ತುಂಬಿಯು ಲವಲವಿಕೆ ಶಿವನೊಳೆಂದಾದಪುದೋ ॥ ೯೦ ॥

ಬರಿವರಳ ಪರಿಮಳವನುಂ
ಒರಿದುಣ್ಣಲು ತುಂಬಿಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ತೆಱದಿಂ
ಪರಮ ನಿಮ್ಮಂಘ್ರಿವರಲುಂ
ಬರಿವದು ಗಡವೆಂದೋ ಸೋಮನಾಥಪ್ರಭುವೇ ॥ ೯೧ ॥

ಗಿರಿಜಾರಮಣನ ಪದ ಸರ
ಸಿರು²[ಹ]²ಗಳ ಭಕ್ತಿರತಿಯ ಸುಖಮದಲ್ಲದೆ ಮ
ತ್ತೆರಡನೆಯ ಸುಖಮನಱಿಯದ
ಪರಮಾರ್ಥದ ತುಟ್ಟ ತುದಿಯನೆಂದಯಿದುವೆನೋ

ತಣಿವಱಿಯದೆ ಶಿವಭಕ್ತಿಯೊ ॥ ೯೨ ॥
ಳಣಿಯರವಾಗುತ್ತ ಪೊಣ್ಮೆ ಪುಳಕಂ ಮನದೊಂ
ದೆಣಿಕೆಯನಱಿಯದೆ ತವಕದಿ
ತ್ರಿಣಯನ ಪಾ³[ಯ್ದ]³ಪ್ಪಿ ಪಿಡಿದು ಬಿಡದಿರವೇಡಾ ॥ ೯೩ ॥

ಅಣಿಯರದಿಂ ಶಿವಭಕ್ತಿಯ
ದಣಿಯಲು ಮಾಡುತ್ತ ಮುಸ್ಸ ಪುಳಕಂ ಮೈಯಿಂ
ದೆಣಿಕೆಯನಱಿಯದೆ ತವಕದಿ
ತ್ರಿಣಯನ ಮೆಲ್ಲಡಿಯ ಪಿಡಿದು ಬಿಡದಿರವೇಡಾ ॥ ೯೪ ॥

ಅಂಗಜಹರನೆನಿಸಿದ ಶಿವ
ಲಿಂಗಕ್ಕಾನೆಱಗಿ ದಣಿಯಲ್ಕಾಱದ ದೆಸೆಯಿಂ
ಸಂಗವಿಸಿ ಮೂಱುಲೋಕದ
ಕಂಗೊಪ್ಪುವ ಲಿಂಗಸಂಗವೆಂದಾದಪುದೋ ॥ ೯೫ ॥

ಭವವಡುವುದು ಸುಖವೆನಗೀ
ಭವನಿಂದರೆಯುಭವ ನಿಮ್ಮೊಳನುಭವವುಂಟೇ

೧ ಯಿತ ೧. ೨ ಹಂ ೨. ೩ ಯಿದ ೩

ಭವನಿವ್ಮೊಳದನಿಯರ್ಚಿಪ
ಭವವೊಂದೇ ಸಾಕು ನಿವ್ಮೊಳಗಜಾರಮಣಾ ॥ ೯೬ ॥

ಪರಿವಗ್ವಣೆಯುಂ ತಂದುಂ
ಪರಿಮಳಿಸುವ ಪಲವು ಪುಷ್ಪ ಪತ್ರೆಯ ತಂದುಂ
ಗರಬೇಯುಲಾಗಳು ನಿಂದುಂ
ಹರನಂ ಪೂಜಿಸುವ ಭಾಗ್ಯವೆಂದಾದಪುದೋ ॥ ೯೭ ॥

ಇರವಂತಿ ಜಾಜಿ ಪಡ್ಡಳಿ
ಸುರಹೊನ್ನದ್ರುಗಂತಿ ಮೊಲ್ಲೆ ಮಲ್ಲಿಗೆಯುಂ ತಾಂ
ಸರವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿ ಶಂಕರ
ಚರಣದೊಳಳವಡಿಸುವಂದವೆಂದಾದಪುದೋ ॥ ೯೮ ॥

ಮಂದಾರದ ಮುಚುಕುಂದದ
ಕುಂದೇಂದೀವರದ ಪಾರಿಜಾತದ ಪೂವಂ
ತಂದಾನಂದದಿ ಹಿಮಗಿರಿ
ಕಂದರದೊಳಗಿಂದುಧರನನೆಂದರ್ಚಿಪೆನೋ ॥ ೯೯ ॥

ಬೆಟ್ಟದ ಘಟ್ಟದ ಗುಹೆಗಳೊ
ಳಟ್ಟಡವಿಯೊಳಿಯಿದೆ ಶಿವನ ಗಜ ಗಹ್ವರದೊ
ಳ್ಕಟ್ಟೇಕಾಂತದಿ ದುರಿತಘ
ರಟ್ಟನ ಪೂಜಿಸುವ ಸುಖವದೆಂದಾದಪುದೋ ॥ ೧೦೦ ॥

ಒಂದು ಬಿರಿವರಳನೊಯ್ಯನೆ
ತಂದಾ ಶಿವಲಿಂಗ ಮಕುಟದೊಳ್ಕೀಲಿಸಿ ಮ
ತ್ತೊಂದರಳಂ ತರಲಜಿಯದೆ
ನಿಂದಲ್ಲಿಯೆ ಮಜಿವ ಸುಖಮದೆಂದಾದಪುದೋ ॥ ೧೦೧ ॥

ಧ್ಯಾನಾಮೃತದಿಂ ಲಿಂಗಕೆ
ಆನಂದ ಸ್ನಾನ ಮನವೆ ಪುಷ್ಪವು ಗಂಧಂ
ತಾನಾ ಬುದ್ಧಿಯೆ ಚಿತ್ತವು
ತಾನೆ ನೈವೇದ್ಯ ಸೋಮನಾಥಪ್ರಭುವೇ ॥ ೧೦೨ ॥

ಹಮ್ಮಳಿದಾರೋಗಣೆಯದು
ನೆಮ್ಮದ ಪರಿಣಾಮದ ವೀಳೆಯವೆ ತಾನೆನಿಕುಂ

ಳ ಯಲ್ಲ ಳ

ಉಮ್ಮಹದ ವಂದನೆಯನದ
ಘಮ್ಮನೆ ಕೈಕೊಳ್ಗೆ ಸೋಮನಾಥಪ್ರಭುವೇ ॥ ೧೦೩ ॥

ಕಂಗಳಬೆಳಗಾರತಿಯುಂ
ಹಿಂಗದೆ ನಿಜಾಸುಯ್ಯ ಧೂಪ ಮನವೇ ಪುಷ್ಪವು
ಲಿಂಗೆಂಬ ರಸನೆ ಘಂಟೆಯು
ಅಂಗವೆ ದೇವಾಲ್ಯ ಸೋಮನಾಥಪ್ರಭುವೇ ॥ ೧೦೪ ॥

ಎರಡೆಂಬನಕರ ಸಂದುಂ
ಎರಡಳಿದಿಹೆನೆಂಬ ನಂಬುಗೆಯ ಸಂದಲ್ಲವು
ಎರಡೊಂದಳದಿಹೆನೆಂದನ
ಪರಮ ಸುಖವನೀಗೆ ಸೋಮನಾಥಪ್ರಭುವೆ ॥ ೧೦೫ ॥

ಕಡಲೊಳಗಳ ನೊರೆ ಬೇಟೊಂ
ದೆಡೆಯೊಳಗಡಗುವುದೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಡಗುವೋಲೆನ್ನ
ಇಡಿದಿಹ ಮನಮಂ ನಿನ್ನಿಂ
ಬಿಡಿದಿರಿಸುವದೆಂದೊ ಸೋಮನಾಥಪ್ರಭುವೇ ॥ ೧೦೬ ॥

ಘಟಮಂಟದೊಳಗಳ ಬಯಲುಂ
ಘಟಿಯಿಸಲೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂದವಾಕಾಶವೆಯಾ
ಘಟಮುಟವಾಕಾಶವೆಯುಹ
ಪ*[ಟುವಾಯಿತ್ತ]*ಯ್ಯ ಸೋಮನಾಥಪ್ರಭುವೇ ॥ ೧೦೭ ॥

ಪದದಿಂದ್ರಿಯಂಗಳಂ ಮನ
ಹುದುಗಿರಿಸಿರ್ಪವೊಲು ಎನ್ನ ದೇಹವ ನಿನ್ನೀ
ಪದದ ಕೃಪೆ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿಹ
ಮುದವೆನಗಾ*[ಯ್ತು]*ಯ್ಯ ಸೋಮನಾಥಪ್ರಭುವೇ ॥ ೧೦೮ ॥

ಕೇಶಿರಾಜದಣ್ಣಾಯಕರ ಲಿಂಗಸ್ತೋತ್ರದ ಕಂದ
ಸಮಾಪ್ತ ಮಂಗಳ ಮಹಾ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ

---

೫ ಟುಕರವಾಯಿತ ಸ. ೬ ಯಿತ ೬

"ಅನ್ಯ ಭಾಷಾ ಶಬ್ದಗಳ ಸ್ವೀಕರಣೆ"

ಎಚ್. ಎಸ್. ಅನಂತನಾರಾಯಣ

ಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದಕೋಶದಲ್ಲಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಆ ಭಾಷೆಯದೇ ಆದ ಪದಗಳು (native words) ಹಾಗೂ ಅನ್ಯಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಎರವಲಾಗಿ ಪಡೆದ ಪದಗಳು (Loan words) ಎಂದು ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಪಡದ ಶುದ್ಧರೂಪದ ಭಾಷೆಗಳಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರವಲಾಗಿ ಪಡೆದಿರುವ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೆ ಸೇರಿದೆ. ರೂಪ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡದೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವ ಪದಗಳನ್ನು ತತ್ಸಮ ಶಬ್ದಗಳೆಂದೂ (ಉದಾ : ಆಕಾಶ, ಆಹಾರ, ಉಪದೇಶ, ಉಪವಾಸ, ಜಯ, ದಾನ, ಧಾನ್ಯ, ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದಗಳೂ; ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆ, ನೇತ್ರ ಚಿಕಿತ್ಸೆ, ಶಿಲಾಲೇಖನ, ಕನ್ಯಾದಾನ ಮೊದಲಾದ ಸಮಾಸ ಪದಗಳೂ ಇವೆ). ರೂಪ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಎಂದು ಸೇರಿರುವ ಪದಗಳನ್ನು ತದ್ಭವ ಶಬ್ದಗಳೆಂದೂ (ಉದಾ : ಸಿರಿ, ಕುಪ್ಪಸ, ಸಡಿಲ, ಸೊಸೆ, ದಾಡೆ, ರಾಣಿ, ಸಡ್ಡೆ, ಹಳದಿ, ಆಣೆ, ಪೊಡವಿ) ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ರೂಪ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದದೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪು ಕಂಡು ಬರುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳೂ ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ (ಉದಾ : ನಿಜ, ಭದ್ರ, ಮಂದ, ತಿಥಿ, ಗ್ರಹಚಾರ, ನಗ, ಅವಸರ ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು).

ಭಿನ್ನ ಭಾಷೆಗಳನ್ನಾಡುವವರ ನಡುವೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಸಂಪರ್ಕವೇರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಅಥವಾ ಎರಡೂ ಭಾಷೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ತೋರಿಬಂದಾಗ ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವವರು ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ತಮಗೆ ಬೇಕೆನಿಸಿದ ಪದಗಳನ್ನು ಎರವಲು (borrowing) ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇತರ ಬಗೆಯ ಎರವಲಿನಂತೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಎರವಲಿನಿಂದ ಕೊಡುವ ಭಾಷೆಗೆ (donor language) ಯಾವ ನಷ್ಟವೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಭಾಷೆಯಿಂದ (borrowing language) ಕಾಲ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎರವಲಾಗಿ ಪಡೆದಿದ್ದ ಪದಗಳು ಮೂಲ ಭಾಷೆಗೆ ವಾಪಸಾಗುವ ಸಂಭವವೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ, ಸುಲಭ ರೂಪದ ಸಮಾಸ ಪದಗಳಲ್ಲದ ಪದಗಳ ಸ್ವೀಕರಣೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಎರವಲಾಗಿ ಬಂದು ಸೇರುವುದು ಅಪರೂಪ. ಅಂದರೆ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯ ಸ್ಕೂಲ್, ಕೋರ್ಟ್, ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಾತಿಪದಿಕ (Stem) ರೂಪಗಳನ್ನು (ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಏಕವಚನ ರೂಪಗಳು) ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆವೇ ಹೊರತು ಬಹುವಚನ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದೊಡ ಗೂಡಿದ ರೂಪಗಳನ್ನಾಗಲೀ, ಕೇವಲ ಬಹುವಚನ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನಾಗಲೀ, ಸ್ವೀಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಭೇದದಿಂದ ಬೇರೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುಗಳ, ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರವೇಶ ವೇರ್ಪಟ್ಟಾಗ ತನ್ನಲ್ಲಿರದ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಅಥವಾ ವಿಚಾರಗಳ ಸೂಚಕ ಪದಗಳನ್ನೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಿಕೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ವೀಕರಣೆಯನ್ನು 'ಅವಶ್ಯ ಕತೆಯ ಪೂರಕ' (need filling) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಭಿನ್ನಭಾಷಾ ಭಾಷಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವವರು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಾಗಲೀ, ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಯಿಂದಾಗಲೀ, ಇನ್ನಾವುದೇ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಲೀ ಮೇಲೆಂಬ ಭಾವನೆ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವವರಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರುತ್ತದೋ, ಆಗ ಮೇಲೆನಿಸಿದ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಪದಗಳ ಓಡಾಟ ಕಾಣ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಳುವವರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದಾಗ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆಳುವವರ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಪ್ರಜೆ ಗಳ ಭಾಷೆಯೂ ಉದಾ : (ಪ್ರೆಂಚ್ → ಇಂಗ್ಲೀಷ್), ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಜೆಗಳ ಭಾಷೆ ಯಿಂದ ಆಳುವವರ ಭಾಷೆಯೂ (ಉದಾ : ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆ → ಸಂಸ್ಕೃತ) ಶಬ್ದ ಸ್ವೀಕರಣೆ ಮಾಡಿರುವ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಕಂಡುಬಂದಿವೆ.

ಒಂದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಪದಗಳು ಎರವಲಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ವರ್ಣಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬರಲಾರವು. ಆದರೆ, ಸ್ವೀಕೃತ ಪದಗಳ ಮೂಲಕ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗಿರದ ಹೊಸವರ್ಣಗಳು ಬಂದು ಸೇರ ಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಫ ಮತ್ತು ಜ ಎಂಬ ವರ್ಣಗಳು ಈ ರೀತಿ ಬಂದು ಸೇರಿದ ಹೊಸ ವರ್ಣಗಳು. ಸ್ವೀಕೃತ ಪದಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಭಾಷೆಗಳೆರಡರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಆ ಭಾಷೆಗಳನ್ನಾಡುವ ಜನರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ರೀತಿಯ ದಾಗಿತ್ತೆನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಜನರ ಸಂಪರ್ಕ ಪಡೆದ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಭಾಷೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಹಾಗೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಕೊಡುವ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಸ್ವೀಕರಣ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಎರವಲಾಗಿ ಒಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಬಂದು ಸೇರಿದ ಪದಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಭಾಷೆಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಗೊಳಪಡುತ್ತದೆ. ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಂತರ ಉಂಟಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಅನ್ಯಭಾಷೆಯಿಂದ ಬಂದು ಸೇರಿದ ಪದಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ.

ಹೀಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಜನಾಂಗ ಇನ್ನೊಂದು ಜನಾಂಗದವರಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಾಗ, ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪದಗಳನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ಪದಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಪದಗಳು, 'ಬದ್ಧರೂಪ' ಗಳಾದ (bound form) ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಬಹಳ ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ, ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಭಾಷೆಯ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ವೀಕೃತ ಪದಗಳು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣ ನಿಯಮಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯಂಜನಾಂತ ಪದಗಳಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಆ ರೀತಿಯ ಪದಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ವರಾಂತವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು, ಜಮೀನು, ಮೇಜು, ಗಿಲೀಟು, ಸಾಜೂಕು, ಸ್ಕೂಲು, ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಪದಗಳು ಕೊಡುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಜನಾಂತಗಳು. ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಪಡೆದ ಪದಗಳಾದರೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಭಾಷೆಯ ಪದಗಳ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿ ಆ ಭಾಷೆಯ ಪದಗಳೊಡನೆ ಬೆರೆದು ಹೋಗುತ್ತವೆ.

ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ, ಎರವಲು ಪಡೆದ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅದೇ ಭಾಷೆಯ ಪದಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ, ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಭಾಷೆ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದಸಂಪತ್ತನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಪದಗಳು ಕೊಡುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಾನುವಾದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿರುವ 'ಗಗನ ಯಾತ್ರಿಗಳು', 'ದೂರವಾಣಿ', 'ಜಲಜನಕ', ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಹೊಸಪದಗಳು. ಈ ಪದಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರಕೃತಿಗಳ ಜೋಡಣೆ ಕೂಡ ಮೂಲಪದದಲ್ಲಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟವಾದ ಪದ ಮೂಲಭಾಷೆಯ ಪದದ ಅನುವಾದ ರೂಪವಾಗಿರದೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ರೂಪದ ಪದವಾಗಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ಕನ್ನಡದ 'ಭೂತಗನ್ನಡಿ' ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಸ್ವೀಕೃತ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ತೋರಿ ಎಂದರೆ, ಸ್ವೀಕೃತ ವಸ್ತು, ನಿರ್ದೇಶಕಪದದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಆ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸೀಮೆಸುಣ್ಣ (< ಸುಣ್ಣ), ಸೀಮೆಯೆಣ್ಣೆ, ಸೀಮೆಬದನೆಕಾಯಿ. ಇಲ್ಲಿ, ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗಿದ್ದ ಪದಗಳಿಗೆ ಸೀಮೆ-ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಹೊಸ ಪದಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಹೊಸವಸ್ತುಗಳ ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡಿದೆ.

ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೂಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪರಿಸರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪರಿಸರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತ ಪದಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗ

ವಾಗುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮರಾಠೀ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ 'ವಾಂಗೀಬಾತ್', ಬದನೇಕಾಯಿ ಸೇರಿಸಿ ಮಾಡಿರುವ ಅನ್ನ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಮೂಲ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ 'ಬೇರೆ ತರಕಾರಿಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ತಯಾರಿಸಿದ ಅನ್ನಕ್ಕೂ' ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು 'ಬಿಸಿಬೇಳೆಭಾತ್', 'ಕೇಸರಿಭಾತ್' ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತ ಪದಗಳ ಬಳಕೆ ಕೂಡ ನಡೆದಿದೆ. ಈ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೊದಲ ಭಾಗ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯದಾಗಿಯೂ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗ ಆರ್ಯ ಭಾಷೆಯ ದಾಗಿಯೂ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನು ಮಾರುವವರ ಬಾಯಲ್ಲಿ 'ಒಂದೂವರಾಣೆ ಮೇ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ ದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿನ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ ಹಿಂದೀ ಭಾಷೆಯ ಸಪ್ತಮಿ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯ. 'ಕಂಚುಗಾರ', 'ಬಳೆಗಾರ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯ–ಗಾರ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯ (< ಸಂಸ್ಕೃತದ–ಕಾರ), 'ಕೆಲಸಗಾರ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಸೌತೇಕಾಯಿ, ಹೀರೇಕಾಯಿ ಎಂಬಂತೆ ನಿಂಬೇಕಾಯಿ ಎಂದು ಅನ್ಯಭಾಷೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಮೊದಲ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾಯಿ ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಪದ ಸೇರಿಸಿ ಸಮಸ್ತ ಪದ ಮಾಡಿದೆ. ಸರಿಯಾಗಿ, ಚೆನ್ನಾಗಿ ಎಂಬ ಪದಗಳಂತೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದವಾದ 'ಅಗತ್ಯ'ಕ್ಕೆ–ಆಗಿ ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ರೂಪವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ 'ಅಗತ್ಯವಾಗಿ' ಎಂದು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಮೊದಲಾಗಿ ಸುಮಾರು 600 ವರ್ಷ ಗಳ ಕಾಲ ಉತ್ತರ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತುರ್ಕೀಯರ, ಆಫ್ಘನರ, ಮತ್ತು ಮುಗಲರ ರಾಜ್ಯಭಾರದಿಂದಾಗಿ ಅವರಿಂದ ರಾಜ್ಯಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪಾರ್ಸೀ, ತನ್ಮೂಲಕ ಅರಬ್ಬೀ ಹಾಗೂ ತುರ್ಕೀ ಭಾಷೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾರತದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳೂ ಈ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಉರ್ದೂ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುತ್ತಿದ್ದವರ ಶಾಸನ, ಕರ್ನಾಟಕ, ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾಲ ನಡೆಯಿತು. ಇವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾಷೆ ಅರಬ್ಬೀ ಭಾಷೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಶಾಸನದ ಭಾಷೆ ಪಾರ್ಸೀ ಆದ್ದರಿಂದ, ಈ ಎರಡೂ ಭಾಷೆಯ ಪದಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಇವರಾದ ಮೇಲೆ ಬಂದ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಜನರಲ್ಲಿ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಕೆಲವು ಪದ ಗಳು, ನಂತರ ಸುಮಾರು 150 ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವವರ ಆಡಳಿತದಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತು ಆಂಗ್ಲ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿದ್ಯಾ ವಿಧಾನದಿಂದಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪದ ಗಳು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪರಿಚಯದಿಂದಾಗಿ, ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ರಾಜ ನೈತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶಬ್ದಗಳ

ಆವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟಾಗಿ ಹೊಸ ಸಂಪ್ರಯುಯುಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ ಜನರ ಭಾಷೆಗಳಿಂದಲೇ ಅವುಗಳ ಬೋಧಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದೆವು. ಹಾಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಿದರೆ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್, ಪಾರ್ಸೀ ಮತ್ತು ಅರಬ್ಬೀ ಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಪದಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಅಧಿಕವಾಗಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಶಬ್ದಗಳ ಸ್ವೀಕರಣೆ ಇನ್ನೂ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ತುರ್ಕೀ, ಪೋರ್ಚುಗೀಸ್ ಭಾಷೆಗಳ ಪದಗಳು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ತುರ್ಕೀ ಭಾಷೆಯ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ಚಕಮುಕಿ (–ಕಲ್ಲು), ಚಾಕು, ತುರುಕ ಎಂಬ ಪದಗಳು. ಪೋರ್ಚುಗೀಸ್ ಭಾಷೆಯಿಂದ, ಅನಾನಸ್, ಅಲಮಾರು, ತಂಬಾಕು, ಪಿಸ್ತೂಲು, ಪಾದರಿ, ಬಿಸ್ಕತ್ತು; ಮೇಜು, ಅಂಬಾರಿ, ಅಫೀಮು, ಊದುಬತ್ತಿ, ಉರ್ದೂ ಭಾಷೆಯ ಪದಗಳು.

ಮುಗಲರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ನ್ಯಾಯಾಂಗ, ವ್ಯಾಪಾರ, ವ್ಯವಸಾಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಪುನರ್ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದಾಗಿ, ಆ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಲವಾರು ಶಬ್ದಗಳು ಅರಬ್ಬೀ ಮತ್ತು ಪಾರ್ಸೀ ಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿ ಇಂದೂ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅರ್ಜಿ, ಆಸಾಮಿ, ಕಾನೂನು, ಜಾಮೀನು, ಜಫ್ತಿ, ತಕರಾರು, ತರ್ಜುಮೆ, ತಾರೀಖು, ನಕಲು, ಮುನ್ಸೀಫರು, ರಾಜೀ, ರುಜು, ವಕೀಲರು, ಇತ್ಯಾದಿ ಅರಬ್ಬೀ ಪದಗಳು ನ್ಯಾಯಾಂಗ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅಸಲು, ಅತ್ತರು, ಜಮಾ, ನಫೆ, ನುಕ್ಸಾನು, ವಸೂಲಿ, ಮುಂತಾದ ಅರಬ್ಬೀ ಪದಗಳೂ; ಆಮದು, ರಫ್ತು, ಜುಮ್ಲಾ, ಕಾಗದ, ದಲ್ಲಾಳಿ, ಮುಂತಾದ ಪಾರ್ಸೀ ಪದಗಳೂ ವ್ಯಾಪಾರ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದಗಳೂ ಪಾರ್ಸೀ ಭಾಷೆಯವು : ತರೀ (–ಜಮೀನು), ಖುಷ್ಕಿ, ಜಮಾಬಂದಿ, ಜಮೀನ್ದಾರ, ಜಾಗೀರು, ಜಾಗೀರ್‌ದಾರ, ಜಮೀನು.

ಇತರ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದಗಳಲ್ಲಿ, ಕುರ್ಚಿ, ತಮಾಶೆ, ಶರಬತ್ತು, ಸಲಹೆ, ಹಜಾಮತ್ತು, ಸಾಬೂನು, ಖಾಲೀ, ಜವಾಬು, ಖಿಲ್ಲತ್ತು, ತಾಕತ್ತು, ತಬಲಾ, ದರ್ಜೆ, ನಸೀಬು, ಪುರುಸತ್ತು, ಮೊಕ್ಕಾಂ ಮೊದಲಾದವು ಅರಬ್ಬೀ ಭಾಷೆಯ ಪದಗಳು. ಹಾಗೆಯೇ, ಸುವಾರಿ, ಸಿಪಾಯಿ, ಸುಸ್ತು, ವಾಪಸು, ಶಿಕಾರಿ, ಸರ್ಕಾರ, ರಸ್ತೆ, ರುಮಾಲು, ಲಗಾಮು, ಪರದೆ, ಸರಾಸರಿ, ಕುಸ್ತಿ, ಉಮೇದುವಾರ, ರೇಷ್ಮೆ, ಪೈಲ್ವಾನ್, ಖುಷೀ, ಗುಲಾಬಿ, ಚಂದಾ, ಜಾಗ, ಖರೀದಿ, ಖರ್ಚು ಮುಂತಾದವು ಪಾರ್ಸೀ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಪದಗಳು.

ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ಪದಗಳು ಬಂದಿವೆ; ಇನ್ನೂ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ

ದಂತೆ, ಸ್ಕೂಲು, ಸ್ಕೂಲು, ಕ್ಯಾಲೆಂಡರು, ನೋಟ್ಸು, ನೋಟ್‌ಬುಕ್ಕು, ಪ್ಲೇಟು; ಸರ್ಕಾರಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ, ಆಫೀಸು, ನೋಟೀಸು, ರಿಪೋರ್ಟು, ಸ್ಟಾಂಪು, ಕಮಿಟಿ, ಫಾರಂ, ರಸೀದಿ, ಕೋರ್ಟು, ಕೇಸು, ಕ್ಲರ್ಕು ಮುಂತಾದ ಪದಗಳೂ; ಆಟಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕ್ಲಬ್ಬು, ಕ್ರಿಕೆಟ್ಟು, ಮ್ಯಾಚು, ಗೋಲು ಮೊದಲಾದವೂ: ಹೊಸ ನಾಗರೀಕತೆಯ ಕುರುಹಾದ ಪಟ್ಟು, ಕೋಟು, ಸೂಟು, ಬೂಡ್ಸು, ಕಂಪನಿ, ಏಜಂಟು, ಚಾಕಲೇಟು, ಪೌಡರು, ಸರ್ಕಸ್ಸು, ಸಿಗರೇಟು, ಸೋಪು, ಹೋಟಲು, ಮುಂತಾದವೂ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಪದಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳೇನೋ ಎಂಬಂತೆ ಉಪಯೋಗ ವಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಅನ್ಯಭಾಷಾ ಶಬ್ದಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ, ಆ ಅನ್ಯಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಾಗಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ, ಆ ಅನ್ಯಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೇ ಗ್ರಾಂಥಿಕರೂಪ ದೊರೆತು ಆಗಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಪರಿಚಯ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಂಥಿಕರೂಪ ದೊರಕದಿರುವ, ಅಥವಾ ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಲಿಖಿತರೂಪ ಕೈಕೊಳಪಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಮೇಲಿನ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವೆನ್ನಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳಲ್ಲಿನ ಅಲ್ಪಪ್ರಾಣ ಅಘೋಷ ವ್ಯಂಜನವು ಕೆಲವು ಪರಿಸರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತ ಮತ್ತು ಪಾಲೀ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಘೋಷ ವ್ಯಂಜನವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಜನರ ಸಂಪರ್ಕ ವುಂಟಾದ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗಿತ್ತೆಂಬುದು, ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಲಬ್ಧ ವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಪಾಲೀ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದಾದರೂ ಇದರ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯಲು ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ರೂಪಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಪಾಟಲಿಪುತ್ರ' ಎಂಬ ಪದವು ಗ್ರೀಕ್ ಭೂಗೋಳಗಳಲ್ಲಿ 'ಪಾಲಿಬೋಥ್ರ' ಎಂದೂ, 'ದಕ್ಷಿಣಾಪಥ' ಎಂಬ ಪದ 'ದಖಿನ ಬದೇಸ್' ಎಂದೂ ದೊರೆತಿದೆ. (ಈ ಎರಡನೆಯ ಪದ ಪಾಲೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ದಖ್ಖಿಣಾ ಪಥ' ಎಂದೇ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ). ಆರ್ಯಭಾಷೆ ಯಲ್ಲಾಗಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ತಿಳಿದುಬರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅನ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಪದಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದ, ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯ ಪರಿಚಯ ಕೂಡ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಜಿ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ

*ಕರುಣಾಕರ-ಮದ್ರಾಸು

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರಂಭವು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ತಿರುವು. ಭಾಷೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಶ್ರಮ, ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶಗಳು—ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸದೊಂದು ಮಾರ್ಗ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಅಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆಲ್ಲ ಮೂಲವಾದುದು ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ—ಎಂಬುದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾದುದು.* ಸಾಹಿತ್ತಿಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮೌಲಿಕವಾದದ್ದನ್ನು ನೀಡಿದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರಖರತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಆಗಿ ಹೋದ ಘಟ್ಟವೆನಿಸಿದರೂ ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯ ಬರಹಗಾರರನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತಿದೆ. ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯೋತ್ತರ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ನವ್ಯ, ದಲಿತ, ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಬಳಿಕವೂ ಕಂಡು ಬರುವ ಈ 'ಪ್ರಚೋದನ' ನವೋದಯವನ್ನೊಂದು ಮುಗಿದು ಹೋದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿಸದೆ ಅದನ್ನೊಂದು ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಚೋದನೆಯಿಂದ ಬಂದಾಗಲೂ ಅದು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆಗಿ ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವಲ್ಲಿ ಅದರ ಸತ್ವವೆಂತಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಅಂಶ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಕವಿಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಧಿಕೃತ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರಿಗೆ ಅದೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕರ್ಮ; ಅಂದರೆ ಸಹಜಸ್ಫೂರ್ತಿಕ್ರಿಯೆ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕವಿ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದಲೇ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

---

*ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಳಿಕ ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿಯೋ, ಅದರ ನ್ಯೂನತೆಯನ್ನು ಟೀಕಿಸಿಯೋ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವುಗಳು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ.

*ತನ್ನ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಬಹಳ ಗೌರವದಿಂದ ಮಹಾಕವಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತಾ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಕವಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಕಾಡಿನ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ—444).

1947–51ರ ಮಧ್ಯೆ ರಚಿತವಾದ ಇವರ ಮೊದಲ ಕವನ ಸಂಕಲನ ಸಾಮಗಾನ ದಲ್ಲಿನ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಿವೆ.* ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನವೋದಯದಿಂದ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಜೀವನವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ ಈ ಕವಿ, ಮುಂದಿನ ತಮ್ಮ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ನವೋದಯ ಕ್ಕಾಗಲೀ, ಅನಂತರ ಬೆಳೆದ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗಾಗಲಿ ('ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ನವ್ಯ' ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ) ತಮ್ಮನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ರೀತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕವಿತೆಗಳದ್ದಕ್ಕೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದೊಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ತುಳಿದು ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟ ರಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದಾರಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯದ್ದು, ಸಾಹಸದ್ದು. ಜಿ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಅವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಯಾರೂ ಮೊದಲಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ್ದು ಇದು.

ನವ್ಯರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ನವ್ಯರು ನವ್ಯೇತರ ಸಾಹಿತ್ಯ–ಕವಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಪರಿಮಿತಿಯಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಬದಲಾಗ ಬೇಕು. ಈ ಕುರಿತಂತೆ–"ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ರೋತವೆಂಬುದು ಹಲವು ಬಗೆ ಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾದುದಾಗಿದೆ. ಈ ಬಹುಮುಖತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾದ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾನದಂಡಗಳು ಸದ್ಯ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲ" (ನಾರಾಯಣ ಕೆ. ವಿ., ಮುನ್ನುಡಿ, ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ) ಎಂಬ ಮಾತು ನವ್ಯೇತರ ಅದರಲ್ಲೂ ನವೋದಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಚೋದನೆಯಿಂದ ಬರೆಯುವ ಕವಿಗಳ, ಕಾವ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಸತ್ಯವಾದುದು. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಿ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಗಬೇಕಾದ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜಿ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಅವರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿನ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮೊದಲು ಈ ಮಾತನಾಡಬೇಕಾಯಿತೇಕೆಂದರೆ, ಈ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಅನೇಕರು ಇದರ ಮೂಲಕ ಮೊದಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು ಈ ಕವಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿ ಯಾವ 'ಜಾತಿ'ಗೆ ಸೇರಿದವರೆಂಬುದನ್ನು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಛಂದಸ್ಸು, ಅಲಂಕಾರ ಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡಿ ಕಾವ್ಯದ, ಆ ಮೂಲಕ ಕವಿಯ ಬೆಲೆಕಟ್ಟುವ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಈ ಪೂರ್ವಜನ್ಮ ವಾಸನೆ ತಪ್ಪಲಿಲ್ಲವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಇದು ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಸತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಂತೂ ಖಂಡಿತಾ ಅಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಕವಿ ಯನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಈ ಕವಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಂದದ್ದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇವರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಈ ಕವಿ

ಎಂಥ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಇವರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥದ್ದು ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಈ ಕವಿ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿನ ಜೀವನಪರವಾದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ.

ಜಿ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಅವರ ಮೊದಲ ಕವನ ಸಂಕಲನ ಸಾಮಗಾನದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ 'ಪ್ರೀತಿ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ' ವರೆಗಿನ ಹತ್ತು ಕವನ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇವರ ಕಾವ್ಯ ಬೆಳೆದುಬಂದ ದಾರಿಯ ಹೊಳಹು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾಮಗಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಪ್ರಕೃತಿಯ' ಒಲವು ಅನಂತರ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಮಾಜದತ್ತ ಮುಖಮಾಡಿ ನಿಂತಿದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. "ಎಲ್ಲ ಕೇಳಲಿ ಎಂದು ನಾನು ಹಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕರ್ಮ ನನಗೆ" (ತೃಪ್ತಿ–62) ಎಂದು ತಮ್ಮ ಕವಿಕರ್ಮವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಕವಿ ತಮ್ಮ ಕಾಡಿನ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ, ಪ್ರೀತಿ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಕವನ ಸಂಕಲನಗಳ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಬರಹದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ಘೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ನಾನು ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ
ನನ್ನ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು
ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು
ದಾಖಲು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ
ನಿಂತ ನೀರಾಗದೇ ಮುಂದಕ್ಕೆ
ಹರಿಯುವುದಕ್ಕೆ
ನನ್ನನ್ನು ನಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೇ

ನನ್ನನ್ನು ನಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ
ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ
ನಾನು ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ
ಖುಷಿಗೆ, ನೋವಿಗೆ
ರೊಚ್ಚಿಗೆ ಮತ್ತು ಹುಚ್ಚಿಗೆ
ಅಥವಾ ನಂದಿಸಲಾರದ ಕಿಚ್ಚಿಗೆ

(ನಾನೇಕೆ ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ. 450)

ಅಥವಾ

ನಾನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ
ನೆಲದಾಳಗಳಲ್ಲಿ ಮಲಗಿರುವ ಮೂಳೆಗಳ
ನಿಟ್ಟುಸಿರನ್ನು ಕುರಿತು

ಶತಮಾನಗಳ ಕತ್ತಲನ್ನೊಡೆದು
ಮುತ್ತಿಗೆ ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಮೊಳಕೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು
ಕೊನೆಯಿರದ ಬೀದಿಯ ಮೇಲೆ
ಕೀರ್ತಿಗೆ ಕಚ್ಚಾಡುವವರನ್ನು ಕುರಿತು
.... ನನ್ನ
ಒಂದೊಂದೇ ಎಲೆಯುದುರಿ
ನಾನು ಬೋಳಾಗುವುದನ್ನು ಕುರಿತು
(ಪ್ರೀತಿಯಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ 453)

ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. 'ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಧಿಕೃತ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಕವಿಗೆ ತನ್ನ ನೋವು ನಲಿವುಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಣ ಪರಿಸರದ ಕುರಿತ ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯುಗಳನ್ನು ಈ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ' ಎನ್ನುವಂತೆ 'ಕಾವ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಕಾವ್ಯ' ಎಂದಾಗದೇ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರಿಗೆ ಕಾವ್ಯವು ತಮ್ಮನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಣಿಸುವ, ಬೆಳೆಯುವ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಶೋಷಿತರ ಮತ್ತು ಶೋಷಕರ ಬಗೆಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡುವ ಸತ್ವಯುತವಾದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಬದುಕಿನಿಂದಲೇ ಜನಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗಿ ಮುರುಟದೆ ಬದುಕಿನತ್ತ, ಸಮಾಜದತ್ತ ಮುಖ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವು ಕವಿಯದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಕಂತೆಯಾಗದೆ, ಕೆಲವೇ ಮಂದಿಯ ಸಮಯ ಕಳೆಯುವ ಸಾಧನವಾಗಲೀ ಸಮಕಾಲೀನ ಅರೆಕೊರೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇದೆ ಎಂದು ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಕವನಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಡಂಬನೆ, ಟೀಕೆ ಗಳಾಗಲಿ, ಬದುಕಿನ ಕುರಿತ ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಲಿ ಅವೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದವುಗಳಾಗಿದೆ.

ಮಾನವನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಒಂದು ಸಹಜವಾದ ಅಂಶವಾಗುವಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಕವಿಯೂ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗುತ್ತಾನೆ. 'ಶತಮಾನಗಳ ಹಸಿವು ರೂಪತಾಳಿ ಬಂದಂತೆ ಗೇಟಾಚೆ ನಿಂತು ಅನ್ನಕೆ ಅರಚುವ ತಿರುಪೆ ಮುದುಕಿ ಇರುವಾಗ ನಾ ಹೇಗೆ ಊಟ ಮಾಡಲಿ"...ಎನ್ನುವ, 'ಕೊಳಗೇರಿಯ ಚಿಂದಿ ಛಾವಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಬದುಕಿರುವ

ಸಂಖ್ಯೆರ ಕಂಡು ಬೆಚ್ಚನೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಾ ಹೇಗೆ ತೆಪ್ಪಗಿರಲಿ' (ಅವಸ್ಥೆ-469) ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಡಿಯುವುದು ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತದೆ ಯಾದರೂ,

ಅವರೆಲ್ಲ ಹಾಗಿರೋದಕ್ಕೆ
ನಾನು ಕಾರಣ ಅನಿಸುತ್ತೆ (ಅಲ್ಲೇ)

ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಡವರ 'ಸೃಷ್ಟಿ'ಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನೂ ನೈತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರ ನನ್ನಾಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆನ್ನುವುದು ಕವಿ ತನ್ನನ್ನೂ ಸಮುದಾಯದೊಡನೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡುದರ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಂಡೂ ಕಾಣದ ಹಾಗೆ ಬದುಕುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಕವಿ ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ತನ್ನನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಸಮಾಜದ ಮತ್ತು ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದ ರೊಂದಿಗೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಭಿಮುಖವಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ ; ಬದುಕಿನ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಇವರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿನ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲೇ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಟೀಕೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಭಾವನೆಗಳ ಗುರುತ್ವವನ್ನೂ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವಿಧ ಸ್ಥರಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಕುರಿತ ದೃಷ್ಟಿ

ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡಿಗೆ ಅಧೀನಳಾಗಿರ ಬೇಕಾದವಳು ಎಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಅವಳನ್ನು ಶೂದ್ರ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನ ಮಾನಗಳ ಕುರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇದಕ್ಕಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಜಡನಾದ ಗಂಡಿಗೆ ಜೀತವನ್ನೀಯುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ. 'ನಿನ್ನ ಶಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದೆನು ನಾನು ಈ ಲೋಕದಲಿ' (ಬೆಳಗು ಬಾ-12) ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಜಲವನದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನಷ್ಟೇ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನ ಮಿಗಿಲಾದುದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.

.... ಎದೆಯ ಕರಗಿಸಿ
ಸೂರಗೊಳುವಂತೆಸೆಯುವ ನಲ್ಮಾತು

...... ಮಧುರ ಮಂಗಳಮೂರ್ತಿ
ಜೀವಯಾತ್ರೆಯ ಪಥಕೆ ಸಹಯಾತ್ರಿ ಮೇಣ್ ಸ್ಫೂರ್ತಿ
(ಮನದನ್ನ 78)

ಎನ್ನುವಲ್ಲು ಮೇಲಿನ ಅಂಶವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿವೆ. ಮಡದಿಯ ಅಕ್ಕರೆಯ ಹೂಗಂಪಿನಿಂದ, ಮುದ್ದು ಮಗುವಿನ ಎಳೆನಗೆಯ ತಿಂಗಳಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ ತುಂಬು ಸಂಸಾರದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಕಡು ಬೇಸಿಗೆಯ ಧಗೆಯಾಗಲೀ, ಮನದೊಳಗೆ ಮುತ್ತುವ ನೂರಾರು ಚಿಂತೆಗಳ ತೊಂದರೆಗಳಾಗಲೀ ಏನೂ ಕಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂಸಾರದೊಳಗಿನ ತನ್ನ ಬಾಳು ಕವಿಗೆ— 'ಬೇಸಗೆಯ ನಡು ಹಗಲು ತಿಳಿನೀರ ತೊರೆಯೊಳಗೆ ಮಲಗಿ ಮಿನುಗುವ ಹರಳುಗಲ್ಲುಗಳ ಬದುಕಿನಂತೆ' —ನೆಮ್ಮದಿಯ ಹಿತವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಾಯೆಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಂಧನವಾಗಿ, ಕಾಮವನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಪಾಪವಾಗಿ ಕಂಡ ವೈದಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ, ಇದೇ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನಷ್ಟೇ ಸ್ಥಾನಪಡೆದವಳು. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಮಾನವನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಕೃತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುವ ಕವಿ ಇಹದ ಬದುಕಿನ ಕುರಿತು ಒಲವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡಿದ ದೃಷ್ಟಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸಾಂಸಾರಿಕವಾಗಿ ಆಕೆಯ ಸ್ಥಾನವೂ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಗಂಡಿನಂತೆ ಹೆಣ್ಣು ತಾನೂ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಡೆಯೇ ನಿಂತು ಬದುಕು ನಡೆಸುವುದು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಕೆ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೂರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೊರಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಸಂಬಂಧಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೀಯತೆ ಇರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಕಂಡುಬರುವುದು "ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡಿಗಾಗಿ ಇರುವವಳು" ಎಂಬ ಮನೋಭಾವವೇ ಆಗಿದೆ. ಮದುವೆಯಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೊರಟ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳೊಬ್ಬಳು "ಹುಟ್ಟಿದೂರನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾಣದೂರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬಾಳನಡೆಸುವ ಸಮಯ ಬಂದುದೆನಗೆ"-(ಬೀಳ್ಕೊಡುಗೆ-150) ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬದುಕಬೇಕಾದಲ್ಲಿನ ಮಾನಸಿಕ ಭಯದ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಗ್ಗಿ ಹೋಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈ 'ಒಗ್ಗಿ'ರುವಿಕೆ ಎಷ್ಟು ಗಾಢವಾದುದೆಂದರೆ ಆಕೆ ತಾನಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಸಹಜವಾದದೆಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇದು ಆಕೆಯೊಬ್ಬಳ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆ ವರ್ಗದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟಿದೂರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವಲ್ಲಿನ ನೋವು, ಕಾಣದೂರಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಚಿಂತೆ, ಈ ಮಧ್ಯೆ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಕೈ ಹಿಡಿದ

ಗಂಡನ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೀತಿ-ಹೀಗೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಡುವೆ ಶೋಷಣೆ ಕಷ್ಟಗಳ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಅದೇ ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲೇ ನೆಮ್ಮದಿಯ, ತೃಪ್ತ ಜೀವನ ನಡೆಸಲು ಹೆಣಗುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರಣ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

'ಮನೆಮನೆಯಲಿ ದೀಪವುಡಿಸಿ, ಹೊತ್ತುಹೊತ್ತಿಗೆ ಅನ್ನ ಉಣಿಸಿ ತಂದೆ ಮಗುವ ತಬ್ಬುವಾ-(ಸ್ತ್ರೀ-313) ಹೆಣ್ಣು ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಅಬಲೆಯಲ್ಲ' ಆಕೆಗೆ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹಿರಿದಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನಿತ್ತುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಆಕೆಯನ್ನು ಮಾತೃದೈವವಾಗಿ, ಪೂಜ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡು 'ಹಸುರನ್ನುಟ್ಟು ಬೆಟ್ಟಗಳಲಿ ಮೊಲೆಹಾಲಿನ ಹೊಳೆಯನಿಳಿಸಿ ಬಯಲ ಹಸುರನಾಗಿಸಿದಾಕೆ' (ಅಲ್ಲೇ) ಇವಳು ಎಂದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕವಿಯ ಈ ತರ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪೂಜ್ಯತೆಯನ್ನಾರೋಪಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವಂತಹುದಲ್ಲ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ

ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಯಾವುದೋ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಥಾನಗಳ, ಕಲ್ಲುಮೂರ್ತಿಗಳ ಸುತ್ತ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾದುದಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಆರಂಭದ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಕವಿ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲಾ ಇಹದ ಬದುಕನ್ನೇ ತೃಪ್ತಿಯಿಂದ ಮುತುವರ್ಜಿಯಿಂದ ಬದುಕುವುದೇ ಪೂಜೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

> ಈ ಜೀವ ಜಾತ್ರೆಯಲಿ ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗುವೆನು
> ಪೂಜೆ ಎನ್ನುತ ತಿಳಿದು ಬಾಳನಿದನು —(ಕಲೆ-60)

ಎಂಬ ನಿಲುವು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ಸಮರ್ಪಿಸುವ ಸರ್ವಸಮರ್ಪಣಾಭಾವ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ತಲುಪಬೇಕಾದ ಗುರಿ ಅದೇ ಎಂಬಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸರ್ವಸಮರ್ಪಣಾ ಭಾವವು ಇಹದ ಬದುಕು ಒಂದು ಬಂಧನವೆಂದೂ, ಅನುಭವಿಸ ಬಾರದ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರ ಮೇಲೆ ನಿಂತುದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ ನಿಲುವು.

> ಕಪಿ ಏನು ಸಿಹಿಯೇನು ಅಳುವೇನು ನಗುವೇನು
> ಎಲ್ಲವನು ತುಂಬುವೆನು ವಿಧಿ ಯಿತ್ತುದನ್ನು
> ಕಡೆಗಿದನು ಅರ್ಪಿಸುವೆ ಆ ದೇವನಡಿಯಲ್ಲಿ
> ತುಬಿರುವ ನನ್ನೆದೆಯ ಬಟ್ಟಲನ್ನು (ಕಲೆ-60)

ಎಂದು ಕವಿ ಆ ದೇವನಡಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ಮುನ್ನ ತುಂಬು ಜೀವನದ ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

ಕವಿ ತಲೆ ಬಾಗುವ ಆ 'ದೇವರು' ಕೇವಲ ಉಳ್ಳವರ ಸೊತ್ತಲ್ಲ. ಆತ 'ಉಡುಗಣವೇಷ್ಟಿತ, ಚಂದ್ರಸು ಶೋಭಿತ-ದಿವ್ಯಾಂಬರ ಸಂಚಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಕಣ್ಣ ನೀರಿನಲಿ, ಮಣ್ಣಧೂಳಿನಲಿ ಹೊರಳುತ್ತಿರುವವರ ಸಹಚಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. (ಅಲ್ಲಿ-ಇಲ್ಲಿ-4). ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಕವಿಯ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಚಿಂತನಾಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ಥಾಯಿ ಭಾವವಾಗಿದೆ. ಗುಡಿ-ಗುಂಡಾರಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ದೇವರನ್ನೇ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು, ಮಂತ್ರ-ತಂತ್ರಗಳ ಕೃತಕ ಪೂಜೆಯ ಬದಲಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನೇ ಪೂಜೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕವನಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿವೆ.

ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಧಾಂಬಿಕ ಭಕ್ತರ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಾಗಿದೆ. ಇದು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಧ್ವನಿಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾರ್ಥಪೂರಿತ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಕವಿ ಮೆಚ್ಚುವುದಿಲ್ಲ. 'ಅಷ್ಟಗ್ರಹಕೂಟ' ದಿಂದ ತಮಗೆ ಅಪಾಯವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದರಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡುವಂತೆ ಭಜನೆ ಮಾಡುವ ಮಂದಿ ಉಳಿದಂತೆ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಧಾಂಬಿಕರನ್ನು ಕವಿ-'ಠಕ್ಕರು, ಜೀವಗಳ್ಳರು'-ಎಂಬ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ ; 'ಇವರ' ಭಕ್ತಿಯ ರೀತಿ ದಟ್ಟಿ ಬಚ್ಚಿದ ಬಾಲ'-(ಅಷ್ಟಗ್ರಹ ಕೂಟದ ಇರುಳು-290) ಎಂದು ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಶೋಷಣೆ ಪಾಮರರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅತ್ಯಾಚಾರವಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಕವಿ ಶೋಷಕರನ್ನು ಮತ್ತು ಶೋಷಿತರನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಆದರೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ, 'ಸವಾರಿಗೆ ಬೆನ್ನ ನೀಡುವ ಮಂತ್ರದ ಬಾಯಿಗೆ ಮರುಳಾಗುವ, ನಾಮಕೆ, ಜುಟ್ಟಿಗೆ, ದಾರ ವಿಭೂತಿಗೆ, ಸದಾಬಾಗುವ' –(ಶೂದ್ರನಿಗೊಂದು ಪತ್ರ-458) ಮಂದಿಯ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಶೋಷಕರಿಗೆ ಬಂಡವಾಳವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಶೋಷಿತರು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ತುಂಡು ಮಾಡಿದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯೇ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಅನಿಷ್ಟಗಳ ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಗುಲಾಮತನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿದರೆ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ತಲೆನೋವಿನ ಸಂಗತಿ

ಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ಇಹದ ಬದುಕನ್ನು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಇಲ್ಲದ ಪರಕ್ಕೆ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ- ಆದರ ಮೂಲ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಮಿದುಳಿನಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಬದುಕನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ನಂಬಿಸಿದ್ದು, ಉಳಿದವರನ್ನೆಲ್ಲ ಅದರಿಂದ ಪರಾಙ್ಮುಖರನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದು- 'ಬದುಕುವುದಕ್ಕೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಕವಿ—

'ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾದ ವಿಪ್ರಪೂಜಾರಿ, ಶತಮಾನದಿಂದಲೂ
ನಡೆಯುತ್ತಿದೆಯಯ್ಯ ನಿನ್ನ ಚಾತುರ್ಯ
...... ನಿನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಬರೀದಕ್ಷಿಣೆ
ಗೊತ್ತು ನೀನೆ ರಚಿಸಿದ್ದು ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ವ್ಯೂಹ.

(ಜಾತ್ರೆ-300)

ಎಂದು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ನಗ್ನದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಿ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಲುಯತ್ನಿಸುವುದು ಮಾನವ-ಮಾನವರ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ.

ಎಲ್ಲೊ ಹುಡುಕಿದ ಇಲ್ಲದ ದೇವರ
ಕಲ್ಲು ಮಣ್ಣುಗಳ ಗುಡಿಯೊಳಗೆ
ಇಲ್ಲೇ ಇರುವ ಪ್ರೀತಿ-ಸ್ನೇಹಗಳ
ಗುರುತಿಸದಾದೆನು ನಮ್ಮೊಳಗೆ

(ಅನ್ವೇಷಣೆ-409

ಎನ್ನುತ್ತ ಕಲ್ಲು-ಮಣ್ಣುಗಳ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ, 'ಇಲ್ಲದ' ದೇವರನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಮರೆತುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತಾನು ಕಂಡುದನ್ನೇ ಕವಿ ಇತರರಿಗೂ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಜಿ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಅವರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿ 'ಜೀವನ ಪರದೃಷ್ಟಿ', ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವ ದೃಷಿ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ

ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ರೋಗಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿಯಷ್ಟೇ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೊಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಜಿ. ಎಸ್. ಎಸ್. ತಮ್ಮ ಕವನಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯ ಇಂಥ ಅತ್ಯಾಚಾರಗಳ ವಿರುದ್ಧ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಕ್ರೀಯವಾಗಿ ಕವಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದರ ಕುರುಹು ಇದು.

ಭಾರತವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆದು ಇಷ್ಟು ಕಾಲ ಕಳೆದರೂ ತೊಲಗಿಸಲಾಗದ ಬಡತನ, ನಿತ್ಯ ನಡೆವ ಕೊಲೆಸುಲಿಗೆಗಳ ನಡುವೆ ನಿಂತ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಮನಸ್ಸು ಹೇಗೆ ಕ್ಷೋಭೆಗೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅವರ 'ಸಾತ್ವಿಕ ಕೋಪ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ, ಆಕ್ರೋಶವಾಗಿ ಹೊರಬಂದ ಸ್ವರೂಪ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅರಿಯಬಹುದು. "ಬರೀ ಮಾತುಗಳ ಕಡ್ಡಿ ಗೀಚುವೆಯಲ್ಲ ನಿನಗೆ ನಾಚಿಕೆಯಿಲ್ಲ".- (ಸಾಕು ನಿಲ್ಲಿಸು ನಿನ್ನ ಸಾಮಗಾನ-339) ಎಂದು ಕೇವಲ ಆಶ್ವಾಸನೆಗಳನ್ನಿತ್ತೇ ಬದುಕುವ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ಮೇಲೆ ಕಿಡಿಕಾರುವ ಕವಿ ಅದೇ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿ, ವರ್ಷಗಟ್ಟಲೆ ಕೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಕೇಳಿದ ಬಳಿಕವೂ ಇದಿರೇಳದೆ, ಚಿಂತಿಸದೆ ಜಡರಾದ ಜನರನ್ನೂ ಚುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಕೊರಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ನಾಯಿ 'ಕೊನೆಗೆ ಅದನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಬಿಟ್ಟಾಗಲೂ ಅಭ್ಯಾಸ ಬಲದಿಂದ ಅಲ್ಲೇ ನಿಂತು ಮಾಡುವಂತೆ, ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶೋಷಕರ ಕೈಯಿಂದ-ತುಂಡರಸರವರೆಗೆ ಎಲ್ಲರೊಳಗೂ ದಾಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ನಾವು ಪುನಃ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕೆಳಕೆ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ನಿಶ್ಚಿಂತೆಯಿಂದ ಬದುಕಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಸ್ವಂತ ಯೋಚನೆ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಮರೆತಿದ್ದೇವೆ : ದಾಸ್ಯವೇ ಸಹಜ ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಿದ್ದೆವು. ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪುನಃ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಿದಾಗಲು ಅದಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಶತಮಾನಗಳ ದಾಸ್ಯ ನಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆಗಳ ರಕ್ತದಲ್ಲಿಳಿದು ದಾಸ್ಯವೇ ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಲುಪಿದ ಕಾಲ ಇಂದೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡ ಸಮಾಜ ಘಾತುಕವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅದನು ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಭ್ಯಾಸ ಬಲದಿಂದ ನಾವೂ ಇವರೆಂದುದನ್ನೇ ನಂಬಿ 'ಬೆಲೆಯಿದ್ದುದನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಲೆ ಮಾಡಿ ದೊಡ್ಡ ಮಾತುಗಳ ಹಲಗೆ ಹಿಡಿದು ಕುಣಿದೆವು' (ಗುಲಾಮರು - 346) ದೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನೀಡಿದ ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ಗುಂಡು ಹೊಡೆದವರು ನಾವು. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಿಂದಾದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಎತ್ತಿದ ಯಾವ ಧ್ವನಿಯು ಬಹುಕಾಲ ಬಾಳಲಿಲ್ಲ. ಶೋಷಿತರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡವರ ಮೌಢ್ಯವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಜಿ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಅವರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿನ ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿಯ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತವೆ.

ಜಿ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಅವರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆ 'ಕಾದು ನೋಡುವ' ವಿವೇಚನಾ ಶೀಲ ತಾಳ್ಮೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅನಂತರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. 'ಇಂದಲ್ಲ ನಾಳೆ ಮೈತುಂಬಿಕೊಂಡು ನಿಲ್ಲುವುದು ಈ ನಾಡು ಸಾವಧಾನದಿ ಕಾದು ನೋಡು' (ಬಿಡುಗಡೆಯ ನೆನಪು — 215) ಈ ಮಾತುಗಳ ಹಿಂದಿರುವುದು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮುಗಿಲಾಚೆಯ ಶಕ್ತಿಯ ಸಹಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುವ

ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಫಲಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುವ ವಿಶ್ವಾಸ ಪೂರ್ಣ ಆಶಾವಾದವಾಗಿದೆ. ಮಾನವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಫಲನಿರೀಕ್ಷೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಕಾಯುವ ಕ್ರಿಯೆ ಕೆಲವು ಸಲ ಅಸಹನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ, ಬದುಕನ್ನು ಬಿತ್ತರದ ನೆಲೆಗೊಯ್ಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಆಗಮನದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಸಡಿಲಿದ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ 'ಕಾಯಬೇಕೆ ಇನ್ನು ಎಲ್ಲಿವರೆಗೆ' ('ಪತಿತ–205) ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಕಾಯುವಿಕೆ ಅರ್ಥಹೀನ ಎಂಬ ಭಾವದ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನವೂ ಅಗತ್ಯ ಎಂಬ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಕುರಿತ ಆತ್ಮಗತ ಖೇದ, ಕವಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಮಾನಸಿಕ ಅಸಹನೆಯು ಬಳಿಕ ಮತ್ತು ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬದಲಾದ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ಬದಲಾವಣೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕೂಗಿದರೆ ಬೇಡಿದರೆ ಸ್ತುತಿಸಿದರೆ ಓಗೊಡುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ' ಬದಲಾಗಿ ಬಯ್ದು ಮೂತಿಗೆ ತಿವಿದು ಹೇಳುವ (ಮಳೆಯ ಮೋಡಕ್ಕೆ-74) ಸ್ಥಿತಿ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಅದರಲೊಬ್ಬರಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಸತ್ಯ–ಅಹಿಂಸೆ ಮೊದಲಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪತನದ ಕುರಿತು ಖೇಧಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. (ಭಯಗೀತ–468). ನಯವಂಚಕರ, ಸಂಚುಗಾರರ ಹಾಗೂ ಇತರ ಸಮುದಾಯ ವಿರೋಧಿ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ದನಿಯೆತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಮರೆತು ಹಳೆಯ ಜಾಡಿನಲ್ಲೇ ಗುನುಗುವ ಕವಿಯ ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ದಿಕ್ಕು ಬದಲಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳ, ಶೋಷಕರ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗ ಬೇಕು: ಆ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲೊಂದು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದು ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ನಿಲುವು. ಶತ್ರು ಸೈನ್ಯದ ಮೇಲೆ ಕತ್ತಿ ಕುದುರೆ ಯೇರಿ ಹೊರಡುವ ಲಗ್ಗೆಯ ಗುಂಗಿನಲ್ಲಿರುವ ಕವಿಯನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಗಳು (ಒರೆಗಲ್ಲು–299) ವರ್ತಮಾನದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ದಿಕ್ಕು ಬದಲಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿ :

ನಿಸ್ತರಂಗವೆಂಥ ಬದುಕು ಸತರಂಗವೆ ಜೀವನ–(ಬಾಡಿಗೆ ಮನೆ–136) ಎಂದು ಘೋಷಿಸುವ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಜೀವನ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರತಿವಾದಿಸು ಸುತ್ತಾರೆ. ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ನಿರಾಶೆಯದಲ್ಲ. ಬದುಕು

ಕಷ್ಟ-ದುಃಖಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂಬುದಕ್ಕಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸುವಂತೆ ಬೋಧಿಸುವ, ಅದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದಾಗಲೆ ಮೋಕ್ಷ ಸಿಗುವುದೆಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತ ನಮ್ಮನ್ನು ಬದುಕಿನಿಂದ ದೂರ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಜನ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹೀ ತತ್ವ ವಿರೋಧ ದೃಷ್ಟಿಯು 'ಬದುಕನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆಯೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ, ಇಹದ ಈ ಬದುಕೇ ಸತ್ಯ-ಸುಂದರ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವವಾದೀ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳಿದೆ'. 'ಹಸಿವಿರದ ತೃಷೆಯಿರದ ಬದುಕು ಬದುಕೇ ಅಲ್ಲ' (ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ-470) ಎನ್ನುವ ಸಾಲುಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನಿಂದ ದೂರಕ್ಕೊಯ್ಯುವ, ಆ ಮೂಲಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಂದು ಅಸ್ತ್ರವಾದ 'ಸ್ವರ್ಗ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅದರ ವಿವರಗಳಲ್ಲೇ ಲೇವಡಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ; ಕಾಣದ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಕೈಗೆಟಕುವ ಬದುಕು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ.

> ಬೇಸಗೆಗೆ ಬತ್ತುವ ಮಳೆಗಾಲಕ್ಕೆ ಏರುವ
> ಬೆಟ್ಟ ಕಡಲಿನ ನಡುವೆ ಹರಿಯುವ ಹೊಳೆಯ
> ಸೋಪಾನ ಘಟ್ಟಗಳ ಸಾಕು ನಮಗಾದರೂ
>
> (ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ—470)

ಎಂದು ಕವಿ ಹಾಡುವಲ್ಲಿ, ಸುಖ-ದುಃಖಗಳ ಏರಿಳಿತಗಳಿರುವ, ಆರಂಭ-ಅಗತ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಅರಳುವ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಆಳವಾದ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಂಥ ಬದುಕು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಪರಸ್ಪರ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಅರಿತು ಬದುಕಿದಾಗ ಸಹ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕವಿ, 'ಸುತ್ತ ಹಸಿರು ಹೊಲ, ಮೊಳೆವ ಪೈರಿರುವಾಗ ಈ ಹಿಡಿಮುದ್ದಿ ಸುಗ್ಗಾಣದಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಕಚ್ಚಿ ಗೀಚುವುದು ಬೇಡ' ಎಂದು (ಒಪ್ಪಂದ-354) ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಕೃತಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಸಿವು, ನೀರಡಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ದೈಹಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಂತೆ ಕಾಮವನ್ನೂ ಸಹಜವಾದ ದೈಹಿಕ ಬೇಡಿಕೆಯಾಗಿ ಗಣಿಸಿದ ಕವಿಗೆ ಅದೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ.

'ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮಾತನಾಡುತ್ತ ದಿನದಿನದ ಸರಳ ಸಾಧಾರಣ ಬದುಕಿಗವಮಾನ ಮಾಡುವರನು ಕಂಡರೆ ನನಗೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ' ; 'ತೂಗಾಡುವ ಕಿರೀಟಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತಲೆಯ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತ ಪರದಾಡುವುದು ನನಗೆ ಅಭ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ' (ನಿಲುವು-403) ಎಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಅಷ್ಟೇ ಖಂಡತುಂಡವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಕವಿ ನಿಷ್ಠುರವಾದಿ. ಮಠಗಳಿಂದ ಅಧಿಕಾರದ ಖುರ್ಚಿಯ ತನಕ ಯಾವುದರ ಮುಲಾ

ಜಿಲ್ಲದೆ ಮುಖಕ್ಕೆ ರಾಚಿದಂತೆ ನುಡಿಯುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವದ ಬಗೆಗೆ ಹರಿತವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಇದೆ. ಇವು ಸಮಾಜದ ಆರೋಗ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಳಜಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದವುಗಳು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಳಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿನಾಶದಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ದಾರಿ ಹೇಳಿದ ಮೀನಿಗೆ, 'ನಾನೊಲ್ಲೆ'–ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಇಲ್ಲಿನ 'ಮನು', 'ಇರುವ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರ್ನಾಮಗೊಳಿಸಿ ನಾಳಿನ ದಿವಸ ನಾನು, ನನ್ನ ಪರಿವಾರ ಉಳಿದು ಬದುಕುವ ಭಾಗ್ಯ ನನಗೆ ಬೇಡ; ನೀನು ವರ್ಣಿಸಿದ ವಾಸ್ತವದ ಒಂದಂಶ ನಾನೂ ಕೂಡಾ, ಕೊಚ್ಚಲಿ ಬಿಡು ನನ್ನನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಮಹಾಪ್ರವಾಹ, ನನಗಿಲ್ಲ ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಬುಕುವ ದಾಹ'–(ಹೊಸಹುಟ್ಟು–480) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸಮುದಾಯದ ಜೊತೆ ತಮ್ಮನ್ನೂ ಒಬ್ಬನನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕವಿ ಅದರೊಳದ್ದುಕೊಂಡೇ ಬದುಕುವ ಹಟ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಒಂದಂಶವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಅದರ ಅಳಿವು–ಉಳಿವು ತನ್ನದೂ ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರ ತಳೆಯುವ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಇಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದ ಧ್ವನಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಸಮಾಜವೊಂದರಲ್ಲಿನ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಿಹರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾಳೆಯ ಬಗೆಗೆ ತೀವ್ರ ಆಶಾವಾದಿಯಾಗಿರುವ ಕವಿಗೆ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆಯಿದ್ದು ತನ್ನೆದುರಿಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸರಿಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗಲೂ ಕೈಚೆಲ್ಲಿ ಸುಮ್ಮನಿರುವ ನಿರಾಶವಾದ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಹಣತೆ ಹಚ್ಚುತ್ತೇನೆ ನಾನು ಈ ಕತ್ತಲನ್ನು ಗೆದ್ದು ನಿಲ್ಲುತ್ತೇನೆಂಬ ಜಿದ್ದಿನಿಂದಲ್ಲ' (ನನ್ನ ಹಣತೆ–368) ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ, 'ಲೆಕ್ಕವೇ ಇರದ ದೀಪಾವಳಿಯ ಹಡಗುಗಳೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಕರಗುವಾಗ ನಾನು ಹಚ್ಚುವ ಹಣತೆ ಶಾಶ್ವತವೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ನನಗಿಲ್ಲ'...(ಅಲ್ಲೇ) ಎಂದು ತನಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇಂತಹ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವರ ಪ್ರಯತ್ನ ಕಾಲಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾಮಾವಶೇಷವಾದುದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೂ ಹಣತೆ ಹಚ್ಚುತ್ತೇನೆ ನಾನೂ
ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತೇನೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಿಂದಲ್ಲ.
ಇರುವಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ನಿನ್ನ ಮುಖ ನಾನು, ನನ್ನ ಮುಖ ನೀನು
ನೋಡಬಹುದೆಂಬ ಒಂದೇ ಆಸೆಯಿಂದ.

(ಅಲ್ಲೇ)

ಇದು ಹೀಗೆ ಏಕೆಂದರೆ, ಹಣತೆ ಆರಿದ ಮೇಲೆ ಪರಸ್ಪರ ಅಪರಿಚಿತರಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಆರುವ ಮುನ್ನ ಇರುವಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ಬದುಕನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕು. ಆದೇ ಬದುಕಿನ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ತನ್ನ ಶ್ರಮದ ಫಲದ ಕುರಿತ ಅತಿನಿರೀಕ್ಷೆ ಕವಿಯದಲ್ಲ.

'ನಾಳೆ ಈ ಸಸಿಗಳೆಲ್ಲ ವಟವೃಕ್ಷವಾಗಿ
ಸಾವಿರ ಜನಕ್ಕೆ ನೆರಳಾದಾವೆಂಬ ಮಹದಾಸೆ ಇರದಿದ್ದರೂ
ಒಂದೆರಡಾದರೂ 'ಬೀಜವಾಗುವಂಥ' ಹಣ್ಣು
ಬಿಟ್ಟಾವೆಂದು 'ನಂಬಿ ಕಾಯುತ್ತೇನೆ'

ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅತಿಯಾಸೆಯಿಲ್ಲದ ಆದರೆ ವಿಶ್ವಾಸದ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಇದೆ. ತನ್ನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಶ್ರಮದ ಬಗೆಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಮೀರಿದ, ಚಿರಂತನದ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ, ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ನಿರಂತರ ಆಶಾಭಾವನೆಯಿದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲದರ ಹಿನ್ನಲೆಗಿರುವುದು ಕವಿಗೆ ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿರುವ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿದೆ. ಎರಡು ಅತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಸಮತೂಕದ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿಗೆ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮನ್ನು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡಿಯಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಕಾವ್ಯದ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುರುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಕವಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಪ್ರೀತಿ–ಕಾಳಜಿಗಳು, ಪುರೋಗಾಮಿಯಾದ ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಅವರನ್ನು ಒಬ್ಬ ಜನಪರ ದೋರಣೆಯ, ಜನರ ಕವಿಯನ್ನಾಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ :
ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕಾಲೀನ ಜೈನ ಭಾರತಗಳು

ಡಾ|| ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತದ ವಸ್ತು, ಒಂದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷದ ಕಾಲವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಣಾಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಒಂದು, ಜೈನ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದು, ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಸ ಭಾರತ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದದ್ದು. ಜೈನ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಭಾರತಗಳನ್ನು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಅನುಸರಿಸಿದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಮೂರು ಬಗೆಯ ವಿಂಗಡಣೆ ಸಾಧ್ಯ :

೧. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಹುವಾಗಿ ಹೋಲುವಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು : ಸಮಾನ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಸೇರುವಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು.

೨. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿ ಹೋಲುವಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು : ವಿಭಿನ್ನ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಸೇರುವಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು.

೩. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತಕ್ಕೆ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು : ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬೇರೆಯಾದ ಆಕರಾವಲಂಬಿ ಕಾವ್ಯಗಳು.

ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೂ ತೌಲನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸುವ ಮೊದಲಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮಾತಿದೆ : ಜೈನ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ, ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಿಗೂ ಮೂಲವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಸ ಭಾರತದ ಪರಂಪರೆಯಷ್ಟೇ ಪುರಾತನವಾದ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾದ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಜೈನ ಭಾರತ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಜೈನ ಭಾರತ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಇದು ಸ್ಥಳವಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೈನ ಭಾರತಗಳನ್ನು ಅತಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಪ್ರವರ್ತನವಾಗಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವ ಆಲೋಚನೆಯಿದೆ. ಈ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಮೂರು ಮಜಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿದ್ದೇನೆ:

೧. ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸ ಭಾರತದ ಪೂರ್ವ ಕಾಲೀನ ಜೈನ ಭಾರತಗಳು.

೨. ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸ ಭಾರತದ ಉತ್ತರ ಕಾಲೀನ ಜೈನ ಭಾರತಗಳು.

೩. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಒಂದು ಸಂಗ್ರಹ ತೌಲನಿಕ ವಿವೇಚನೆ.

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಪೂರ್ವಕಾಲೀನ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಕಾಲೀನ ಜೈನ ಭಾರತಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತೌಲನಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳಿಗೆ ಇಳಿಯುವ ಮೊದಲಲ್ಲೇ ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಈ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತದ ಕಾಲ ಯಾವುದೆಂಬುದು; ಅದಿನ್ನೂ ಇದಮಿತ್ಥವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ನಾನು ಮತ್ತೆ ಅದರ ಚರ್ವಿತ ಚರ್ವಣ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನನ್ನ ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ ಶೀರ್ಷಿಕೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಯಾವ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದ ಆರಂಭ ಬಿಂದುವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ತೊಡಕೊಂದು ಇದ್ದೇ ಇದೆಯೆಂಬ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿರುವ ಸುಮಾರು ೧೪೦೦ ಎಂಬ ಕಾಲಗಡಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅದರ ಆಚೆ-ಈಚೆ ಇರುವ ಜೈನ ಭಾರತಗಳ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ರಕ್ಷಾಕವಚತೊಟ್ಟು ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತೇನೆ.

೧. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಪೂರ್ವಕಾಲೀನ ಭಾರತಗಳು

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ ಪೂರ್ವಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಜೈನ ಭಾರತಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯ ಕಕ್ಷೆಗೆ ಉಪಲಬ್ಧ ಹಾಗೂ ಅನುಪಲಬ್ಧ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಯೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.[2] ಪಂಪಪೂರ್ವಯುಗದ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜೈನ ಭಾರತಗಳ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಅವು ಯಾವುವೂ ನಮಗೆ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಪಂಪನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಕಥೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚಿಸುವ ಹಲವು ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಇಂತಹುದೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ತಳೆಯಲು ನಮ್ಮ ನೆರವಿಗೆ ಒದಗುವ ಪುರಾವೆಗಳೆಂದರೆ ಶ್ರೀವಿಜಯನ ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಆದಿಗುಣವರ್ಮನ ಹರಿವಂಶ: ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉಪಲಬ್ಧ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುಪಲಬ್ಧ. ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿದ್ದೂ ಭಾರತ ಸಂಬಂಧವಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ರಾಮಾಯಣ ಸಂಬಂಧವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಪದ್ಯಗಳು ಅದರ ಸಮಕಾಲಿಕ ಇಲ್ಲವೇ ತತ್ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಜೈನ ರಾಮಾಯಣ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರಬಹುದಾದ ಉದ್ಧೃತ ಪದ್ಯಗಳೆಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂಥ ಊಹೆಗೆ ಜೀವ ತುಂಬುವಂಥ ಪದ್ಯಗಳೂ ಅಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟೇ ದೃಢವಾಗಿ "ಇವು ಜೈನ ಭಾರತದಿಂದ ಅಥವಾ ಮತ್ತಾವುದೊ ಭಾರತದಿಂದ ಆರಿಸಿ ತೆಗೆದ ಪದ್ಯ"ವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ, ಭಾರತ ಕಥಾಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಪದ್ಯಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದ್ಯವಿರಬಹುದೆಂದು ಇಡೀ ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ ಕೃತಿಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂಬ ಜರಡಿಹಿಡಿದು, ಒಂದೇ ಒಂದು ಪದ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ:

ನೃಪಕನ್ಯಕಾ ಸ್ವಯಂವರ
ವಿಪುಳ ಮಹೋತ್ಸವ ವಿವಾಹದೊಳ್ ಬಂದಿರ್ ಮು
ನ್ನಪವಾದುದೆನಗೇಂ
ಚಪಲಾಧ್ವಜನೋಕ್ತಿಯಿಂದಮಿಂ ಬಾರದಿರಂ ॥ ೨-೧೪

ಚಪಲಧ್ವಜ (ಕಪಿಧ್ವಜ) ನಾದ ಅರ್ಜುನನ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಪದ್ಯ ಯಾವುದೋ ಕನ್ನಡ ಭಾರತವೊಂದರಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಪದ್ಯವಿರಬೇಕೆಂಬ ಸೂಚನೆಯೂ[3], ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೂ ವ್ಯಕ್ತಪಟ್ಟಿದೆ.[4] ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದು ಭಾರತ ಕಾವ್ಯದ್ದೇ ಪದ್ಯವಾದರೂ, ಇದು ಜೈನ ಭಾರತದ್ದೊ ಅಲ್ಲವೊ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಈ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೇ ಬಿಟ್ಟು ಇದರ ಮುಂದಿನ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಮನನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಬಹುದು.

ಆದಿಕವಿ ಪಂಪನು (೯೪೧) ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಗಳು 'ಮುನ್ನಿನ ಕಬ್ಬಮನೆಲ್ಲಮಿಕ್ಕಿ-ಮೆಟ್ಟಿದುವು' ಎಂದು ನಿವೇದಿಸಿದ್ದಾನೆ.[5] ಪಂಪನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ, ಇನ್ನೂ ಖಚಿತಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದ ರಚನೆಗಿಂತ, ಮೊದಲು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಕಥೆ ಕಾಣಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ ಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಜಾಲಾಡಿ, ಭಾರತ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸುಮಾರು ಒಂದು ನೂರು ಅಜ್ಞಾತ ಕರ್ತೃಕ ಪದ್ಯ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.[6] ಪಂಪ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಭಾರತ ಕಾವ್ಯದ ಈ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಆಧಾರಗಳು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಡಾ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು. ಅವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೂ ಇವು ಉದಾಹೃತ ಪದ್ಯಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಪ್ರತಿಪದ್ಯದಲ್ಲೂ, ಪ್ರತಿ ಪಾದದಲ್ಲೂ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟನೆಯಲ್ಲೂ ಜೈನ ಲಾಂಛನ ಅಚ್ಚೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹೃತ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಪಾತ್ರ, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಕಥಾಭಾಗಗಳು ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಜೈನ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ದೊರೆತು ಅಚ್ಚಾಗಿರುವ ಜೈನ ಭಾರತಗಳ ಅನೇಕ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನ ಭಾರತದ್ದೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಲಕ್ಷಣವೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತ ಕಥೆಯ ಎಷ್ಟೋ ಭಾಗ ವ್ಯಾಸ ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಜೈನ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಇದೆ.[7] ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾಲದವರೆಗಿನ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಭಾರತ ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಈ ಅಜ್ಞಾತ ಕರ್ತೃಕ ಪದ್ಯ ಶತಕವನ್ನು ಅಜೈನ ಭಾರತದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಮೀಕ್ಷ್ಯ ಕಾರಿತ್ವವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪಂಪನ ಕಾಲದತನಕ ಜೈನ ಕವಿಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಸುವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ, ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಈ ಅನುಪಲಬ್ಧ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಈ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವ

ನಾಗವರ್ಮ-ಕೇಶಿರಾಜರು ಜೈನ ಕವಿಗಳು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲನೆಯ ಕವಿಯಾಗಿ ಭಾರತದ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಗುಣವರ್ಮ ಕೂಡ ಜೈನಕವಿ. ಈಗ ಭಾರತ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿರುವ ಸುಮಾರು ಒಂದುನೂರು ಅಜ್ಞಾತ ಕರ್ತೃಕ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಾದರೂ ಈ ಆದಿಗುಣವರ್ಮನ ಹರಿವಂಶ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವ ಸಂಭಾವ್ಯತೆಯಿದೆ.[8] ಹೀಗಾಗಿ ಈ ನೂರು ಪದ್ಯಗಳು ಹರಿವಂಶಕಾವ್ಯದ, ಇಲ್ಲವೇ ಜೈನಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಜೈನ ಅಥವಾ ಅಜೈನ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪದ್ಯಗಳಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜೈನ ಭಾರತದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪ ಸಿಗುವ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲನೆಯ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಗುಣವರ್ಮನ ಹರಿವಂಶ (ಸು. ೫೦೦). ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯ (ಶೂದ್ರಕ) ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯ (ಹರಿವಂಶ) ಬರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಉದ್ಘಾಟಿಸಿದವನು ಈ ಆದಿ ಗುಣವರ್ಮನೇ.[9] ಈತನ ಹರಿವಂಶಕಾವ್ಯ ಅನುಪಲಬ್ಧ ವಾದರೂ ಅದರ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳು ದೊರೆತಿವೆ. ಇದರ ನೇರ ಆಕರವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಹರಿವಂಶ ಕಾವ್ಯವು ಪುನ್ನಾಟ ಜಿನಸೇನರಿಂದ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೭೮೩) ರಚಿತವಾಗಿದ್ದು ಉಪಲಬ್ಧವಿದೆ.[10] ಜಿನಸೇನರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ರಚಿತವಾಗುವ ವೇಳೆಗೆ ಜೈನ ಭಾರತ ಒಂದು ಖಚಿತ ಆಕಾರ ತಾಳಿತ್ತು. ಅದರ ತರುವಾಯದ ಜೈನ ಭಾರತದ ಧಾರೆಗಳಿಗೆ ಜಿನಸೇನರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಹರಿವಂಶ ತಲಕಾವೇರಿಯಾಯಿತು. ಅದರ ಕನ್ನಡ ಆವೃತ್ತಿಯೇ ಗುಣವರ್ಮನ ಹರಿವಂಶವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಇದು ಅನುಪಲಬ್ಧವಾದರೂ ಇದರ ಹಲವು ಪದ್ಯಗಳು ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕೃತಿ ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡು ಉಳಿದುಬಂದಿವೆ.[11] ಲಬ್ಧ ಪದ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ, ಗುಣವರ್ಮನ ಕನ್ನಡ ಹರಿವಂಶವು ಪ್ರಥಮ ಜೈನ ಭಾರತವೆಂದೂ, ಇದು ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯವೆಂದೂ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಜಿನಸೇನರ ಹರಿವಂಶವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರಬಹುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯ ಬಹುದು.

ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿಯೂ ಕನ್ನಡದ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ಜೈನಭಾರತವಾದ ಗುಣ ವರ್ಮನ ಹರಿವಂಶ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಎರಡು ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಡಾ. ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ : ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಾಪುರಾಣದ ಉತ್ತರಾರ್ಧವಾದ ಉತ್ತರ ಪುರಾಣದ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಇಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣನ (878-914) ರಾಜಗುರು ಆಚಾರ್ಯ ಗುಣಭದ್ರರು ಈ ಗುಣವರ್ಮನ ಹರಿವಂಶ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಟ್ಟರೆಂದು ಹಂಪನಾ ಸೂಚಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಶೋಧನೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ.[12] ಈ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಆಧಾರ ಕೇಶಿರಾಜನ ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತ ವಾಗಿರುವ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪದ್ಯ :

ಬಟ್ಟುದು ಬಳ್ಳವಾಡಿ ನೆಱೆ ನಂಬಿದ್ರ್ದಾರ್ಹತಮಂ ಜಿನೇಂದ್ರನಂ
ತಿರ್ದ್ದೆ ಮಹಾಪುರಾಣ ಕವಿಗಳ್ ಗುರುಗಳ್ ಗುಣಭದ್ರದೇವರುಂ
ತಿರ್ದ್ದಿದರೆನ್ನ ಪೇಟ್ದ ಕೃತಿಯಂ ಕೃತಿ ಬಂಧವನಾವ ದೋಷಮುಂ
ಪೊರ್ದ್ದದು ಪೊರ್ದದಂತಣಮೆ ಪಾಪದ ಸಂತತಿ ವಾರಣಾಸಿಯುಂ ॥

ಗುಣಭದ್ರಾಚಾರ್ಯರು ತಿದ್ದಿಕೊಟ್ಟ ಕಾವ್ಯ ಹರಿವಂಶವೇ ಏಕಾಗಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೂ, ಶೂದ್ರಕ ಏಕಾಗಬಾರದೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅವರು ತಿದ್ದಿಕೊಟ್ಟದ್ದು ಗುಣವರ್ಮ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೂ ಹಂಪನಾ ಕೊಡುವ ಸಮಜಾಯಿಷಿ :

ಅ. 'ಹರಿವಂಶ' ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹಾಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ, ಇನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಗುಣಭದ್ರರೇ ಬರೆದ ಉತ್ತರ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ 22ನೆಯ ತೀರ್ಥಂಕರ ನೇಮಿನಾಥರ ಕಥೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಗುಣವರ್ಮನು ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಆಕರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಹರಿವಂಶವು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜೈನಾಚಾರ್ಯ ಪುನ್ನಾಟ ಜಿನಸೇನರಿಂದ ರಚಿತವಾದದ್ದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಗುಣವರ್ಮನು ತನ್ನ ಕನ್ನಡ ಹರಿವಂಶ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಕೊಡಲು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಮಹಾನ್ ಆಚಾರ್ಯವರೇಣ್ಯ ಗುಣಭದ್ರರನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೂ ಔಚಿತ್ಯವೂ ಇದೆ.[13] ಗುಣಭದ್ರಾಚಾರ್ಯರೂ ಅದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಂಜಸ್ಯವಿದೆ.

ಆ. ಶೂದ್ರಕವು ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಯಶಃ ಅದನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಡುವ ಪ್ರಮೇಯ ಗುಣಭದ್ರರಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ.

ಇ. ಗುಣಭದ್ರರು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಇಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣನ ರಾಜಗುರುಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಅವರ ಕಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನನಾಗಿದ್ದ ಗುಣವರ್ಮನು ಗಂಗರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಗಂಗರ ದೊರೆ ಎಱೆಯಪ್ಪನನ್ನು ಶೂದ್ರಕನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ 'ಶೂದ್ರಕ' ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಿದ್ದನು.

ಡಾ. ಹಂಪನಾ ಹೇಳುವ ಎರಡನೆಯ ಹೊಸ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಗುಣವರ್ಮನು ಗಂಗರ ಆಸ್ಥಾನ ಕವಿಯಾಗಿ ಶೂದ್ರಕ ಬರೆದಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ಹರಿವಂಶವನ್ನು ಬರೆದಿರಬೇಕೆಂಬುದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪುಷ್ಟಿಗೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳು :

ಅ. ಗಂಗರಿಗೂ–ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದ ಜೈನಧರ್ಮ ನಿಷ್ಠೆ.

ಆ. ಗಂಗರೂ–ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರೂ ನಿಕಟ ಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದುದು.

೩. ಗಂಗರಲ್ಲಿ ಪತ್ನಿಯರಾಗಿ, ಸೊಸೆಯರಾಗಿ, ರಾಣಿಯರಾಗಿ ಅರಮನೆ ಸೇರಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ರಾಜಕುಮಾರಿಯರಿದ್ದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಗುಣಭದ್ರ–ಗುಣವರ್ಮರ ಅವಧಿಯ ಜೈನ ವತ್ಸಲರಾದವರೂ ಇದ್ದರು. ಅವರ ಸಂಧಾನಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಗುಣಭದ್ರರ ಸೂಚನೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಗುಣವರ್ಮ ಕವಿ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಆಶ್ರಯ ಸೇರಿ ಹರಿವಂಶ ರಚಿಸಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಸಲಹೆ ಸೂಚನೆಗಳು, ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಂವಾದಗಳು, ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ ಪರಿಧಿಗೆ ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾರೆ.

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಪೂರ್ವಕಾಲೀನ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿದ್ದು, ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೊದಲ ಕಾವ್ಯವಾಗುವ ಅವಕಾಶ ಪಡೆದದ್ದು ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ. (941) ಪಂಪ, ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಜೈನನಾದರೂ ಮತ್ತು ಆತನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಜೈನಭಾರತ ಪರಂಪರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವ್ಯಾಸ ಪ್ರಣೀತ ಭಾರತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದು ಗಂಭೀರ ವಿವೇಚನೆಗೆ ತಕ್ಕ ವಿಷಯ.[14] ಒಂದು ವೇಳೆ ಪಂಪ ಜೈನ ಪರವಾದ ಭಾರತವನ್ನೇನಾದರೂ ಬರೆದಿದ್ದರೆ ಆಗ, ಕನ್ನಡ ದಲ್ಲಿ ಜೈನಭಾರತವನ್ನು ಬರೆದ ಆದ್ಯನೆಂಬ ಗೌರವಾರ್ಹನಾಗುತ್ತಿದ್ದನೇ ಹೊರತು ಅಜೈನರಿಗೂ ಆರಾಧ್ಯವಾಗುವ ಭಾರತವನ್ನು ಬರೆದ ಕೀರ್ತಿಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತೆ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿದ್ದೂ ಕೂಡ ವ್ಯಾಸನ ಜಾಡು ಹಿಡಿದು ಹೊರಟ ಪಂಪನಿಗೆ ಜೈನ ಭಾರತದ ಕಥೆ ಆಗಾಗ ಕಾಡು ತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ[15]. ಕಾವ್ಯಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಉದಾತ್ತ ನಾರಾಯಣನ ಸ್ತುತಿಯಿದೆ. ಈ ಮೊದಲನೆಯ ಮಂಗಳ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಶ್ಲೇಷೆಯಂತೆ (ಉದಾತ್ತ ನಾರಾಯಣ-ಚಳುಕ್ಯ ನಾರಾಯಣ-ಅರಿ ಕೇಸರಿ) ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ಲೇಷಾರ್ಥವೂ ಕೂಡಿ ಕೊಂಡಿದೆ. ತಾನು ಜೈನನಾಗಿ ಅನ್ಯದೈವವನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಬಾರದು, ವರ್ಣಿಸಬಾರದು, ಎಂಬ ಸಂಕುಚಿತತೆ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಶಿವ ಪಾರ್ವತಿ ವಿಷ್ಣು ಕೃಷ್ಣರ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಆಯಾದೈವ ಭಕ್ತರಷ್ಟೇ ತಲ್ಲೀನನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಯೋಗಾಯೋಗದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮನ್ವಯದ ಸಮಾಧಾನವೂ ಬೆರೆತಿದೆ.

೧. ಕೃಷ್ಣನು ಜೈನ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ : ನೇಮಿನಾಥ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಸಮೀಪ ಬಂಧು, ಸಮಕಾಲೀನ ಪಾತ್ರ. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಕೃಷ್ಣನು ಭವಿಷ್ಯತ್ ಕಾಲದ ಆಗಾಮೀ ತೀರ್ಥಂಕರ, ಆದ್ದರಿಂದ 'ವಿವಿ'ವನ್ನು ಜೈನರ ನಾರಾಯಣ (ವಾಸುದೇವ) ಸ್ತುತಿಯಿಂದ ಉದ್ಘಾಟಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕಾವ್ಯಾರಂಭ

ದಂತೆಯೇ ಕಾವ್ಯ ಶರೀರದಲ್ಲೂ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೀಲಿಸಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ : ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಚಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನಂ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ (೧೪-೬೪) ಲೌಕಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಆಜಿತ (೬-೬೨ವ) ಅನಂತ (೫-೫೮ವ. ೧೦-೪೬ವ) ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇವು ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಷ್ಟೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅಜಿತ (ಎರಡನೆಯ ತೀರ್ಥಂಕರ) ಅನಂತ (೧೪ನೆಯ ತೀ॥) ಎಂಬ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ತೀರ್ಥಂಕರ ನಾಮಾವಳಿಯನ್ನು ಭವಿಷ್ಯತ್ ಕಾಲದ ತೀರ್ಥಂಕರನಾಗುವ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿರುವುದು ಪಂಪನ ಧ್ವನಿ ಶಕ್ತಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ.

೨. ಮೂಲ ವ್ಯಾಸಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಗೋಕರ್ಣ, ನಾಗರಖಂಡ, ವರದಾನದಿ ಮತ್ತು ಬನವಾಸಿ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಪಂಪ ಹೊಸದಾಗಿ ಭಾರತ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ತಗುಳ್ಚಿದ್ದೇಕೆ ಎಂಬುದು ಪರಿಭಾವನೀಯ. ಇವು ಜೈನ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶಗಳು : ವರದಾನದಿಯ ದಂಡೆಗುಂಟ ಇಕ್ಕೆಲಗಳಲ್ಲಿ ಜಿನಪತಾಕೆ ಹಾರಾಡುತ್ತಿತ್ತು.

೩. ದುರ್ವಾಸ ಮಹಾಮುನಿಯರೆಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ನಿಚ್ಚಕ್ಕಂ ಬರ್ಪರ್' (೧-೧೧೮ವ) ; ಇದು ಜೈನ ಮುನಿಗಳು ನಿತ್ಯದ ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಾವಕರ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಚರಿಗೆದೊಳಲುತ್ತ ಬರುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

೪. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವ 'ದಿವ್ಯ ಮುನಿವಾಕ್ಯಮಮೋಘ ವಾಕ್ಯಮಕ್ಕುಂ' (ಅದೇ) ಎಂಬುದಂತೂ 'ಸಮಣೋ ಅಮೋಘವಯಣೋ' ಎಂಬ. ಜೈನ ಕಾವ್ಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಉಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುರಣಿಸುತ್ತದೆ.

೫. ೧-೧೪೧ದ ೧೪೭ರ ವಚನದವರೆಗಿನ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನಪರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕು ಆಗಿವೆ. ಅರ್ಜುನ ಜನಿಸುವ ಮೊದಲು ಬರುವ ಕುಂತಿಯ ವರ್ಣನೆ ಜಿನ ಜನನಿಯ ವೈಭವವನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅರ್ಜುನನ ಜನನ-ಜನ್ಮಾಭಿಷೇಕದ ವರ್ಣನೆಯಂತೂ ಜಿನಶಿಶುವಿನ ಜನನ-ಜನ್ಮಾಭಿಷೇಕವನ್ನು ಮಾರ್ಮೊಳಗಿಸುತ್ತದೆ.

೬. ಪಾಂಡುವಿನ ಮರಣದಿಂದ ದುಃಖಿತಪ್ತಳಾದ ಕುಂತಿಗೆ ಹೇಳುವ ಸಾಂತ್ವನದ ನುಡಿಗಳ ಪದ್ಯ ೨-೨೭ ಮನನೀಯ :

ಚಂಪಕಮಾಲೆ ॥ ಕಱಿದವರ್ಗಟ್ಟುವದಱ್ತೊಡವರೇಱ್ತೊಡಮಂತವಱಿಂ ಬಱಿಕ್ಕೆ ತಾ
ಮುಱಿವೊಡಮೇಟರಂತವರಣಂ ತಮಗಂ ಬರ್ದುಕಿಲ್ಲ ಧರ್ಮಮಂ
ಗಱಿಯಿಸಿಕೊಳ್ವುದೊಂದೆ ಚದುರಿಂತುಟು ಸಂಸೃತಿ ಧರ್ಮಮೇಕೆ ಬಾ
ಯಱಿವುದದೇಕೆ ಚಿಂತಿಸುವುದೇಕೆ ಪಲಂಬುವುದೇಕೆ ನೋವುದೋ ॥

ಸಂಸೃತಿ ಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹೇಳುವ ಜೈನ ಸಂಸ್ಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹರಳು ಗೊಂಡಿರುವ ಈ ವೃತ್ತಪದ್ಯ ಆದಿಪುರಾಣದಿಂದ ಎತ್ತಿ ತಂದು ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಟ್ಟಂತಿದೆ.

೭. ದುರ್ಯೋಧನನು ಭೀಮನ ಮೇಲೆ ಅನ್ಯಜನ್ಮದ ಮುನಿಸದು ಕಣ್ಣಿಂತು ಳುಂಕೆ ಗದೆಯನ್ನು ಕಲಿತನಂತೆ (೨-೫೭) : ಈ ಬಗೆಯ ಮಾತು ಮತ್ತೆ ೪-೩೩ರಲ್ಲೂ ಬಂದಿದೆ. ಇದು ಜೈನರ ಭವಾವಳಿ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವ ಜನ್ಮದ ವೈರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜೈನಪರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕಿದೆ.

೮. ಜಂಬೂ ದ್ವೀಪದೊಳಗುಂಟು ನಾಡು ಕುರುಜಾಂಗಣ (೧-೫೧ವ) ಎನ್ನುವುದಂತೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜೈನ ಲೋಕಾಕಾರ ಜಂಬೂದ್ವೀಪ ಪಣ್ಣತ್ತಿಯ ವರ್ಣನೆಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ.

೯. ಎತ್ತ ವನಮೆತ್ತ ಮೃಗಯಾ
ವೃತ್ತಿಕಮೀ ತಪಸಿಯೆತ್ತ ಮಿಗಮೆಂದೆಂತಾ
ನೆತ್ತಿಚ್ಚೆನಾತ್ಮಕವರ್ಗ
ಮತ್ತಂ ಪೆಜಕಲ್ತಿದೆಲ್ಲಮಘಟಿತಘಟಿತಂ ॥ ೬-೧೩

ಈ ಪದ್ಯವು ಜಿನಧರ್ಮಸಾರಕ್ಕೆ ತಾಳಹಾಕುತ್ತ ಜೀವನವನ್ನು ಜಿನ ದೀಕ್ಷೆಗೆ ಅಣಿಗೊಳಿಸುವಂತಿದೆ.

೧೦. ಯಮನನ್ನು ಯಮಭಟ್ಟಾರಕ (೧-೧೦೬ವ) ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಜೈನ ಸ್ಪರ್ಶವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು !

೧೧. 'ಜ್ವಾಳಾಮಾಳಿನಿಯೊಗೆವಂತೊಗೆದ ಕೃಷ್ಣೆ' (೩-೩೨ವ) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಜೈನಯಕ್ಷಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ[17].

೧೨. ೬-೩೩ರಲ್ಲಿ ಜೈನ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಷಟ್ಖಂಡವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ದಿಗ್ವಿಜಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ.

೧೩. 'ದೇವೇಂದ್ರಂ ತನಗಾದ ಹೃತ್ಕಂಪದೊಳಂ, ಆಸನಕಂಪದೊಳಂ' ಎಂಬುದು (೭-೮೦ವ) ಜೈನ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಮಾತು.

೧೪. ಮರುತ್ಸುತ ಹನುಮಂತನನ್ನು ('ಅಣುವನೆ ನಾನಪ್ಪೆನೆಂದು' ೮-೩೩ವ) ಅಣುವ ಎಂದಿರುವುದು ಜೈನ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾತು.

೧೫. ಗಂಗಾಸುತನು ಪೃಥೆಯ ಸುತರನ್ನು (ಪಾಂಡವರನ್ನು) ಗೆದ್ದರೆ ತಾನು 'ತಪಕೆ ಪೋಪೆನ್' (೧೦-೨೨) ಎಂದು ಕರ್ಣನು ಹೇಳುವುದು ಜೈನ-ಭಾರತ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಹೇಳಿಕೆ.

—ಹೀಗೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಜೈನ ಭಾರತದ ಛಾಯೆಗಳನ್ನು 'ವಿವಿ'ದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೆರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು :

ಅ. ವ್ಯಾಸಭಾರತವನ್ನು ಆಕರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಪಂಪನು ಸಾದ್ಯಂತವಾಗಿ ವ್ಯಾಸಭಾರತವನ್ನೇ ಅನುಲ್ಲಂಘನೀಯ ಲಕ್ಷ್ಮಣರೇಖೆಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಆದಿಪರ್ವದಿಂದಲೇ ವಿ.ವಿ. ಕಾವ್ಯವು ವ್ಯಾಸಭಾರತದಂತೆ ಆರಂಭವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಆದಿಪರ್ವಾರಂಭದ ಉಪಪರ್ವಗಳಾದ ಪೌಷ್ಯಪರ್ವ, ಪೌಲೋಮಪರ್ವ, ಆಸ್ತೀಕಪರ್ವ—ಇವಿಷ್ಟನ್ನೂ ಪಂಪ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.'' ಈ ಕಳೆ ಕೀಳುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಪಂಪ ಕೈಹಾಕಿದ್ದೇಕೆ ಎಂಬುದು ವಿಚಾರಣೀಯ. ಪಂಪನ ಹೆಚ್ಚಳ ಇಲ್ಲವೆ ಅಗ್ಗಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು—ಆತನ ಸೃಜನಶಕ್ತಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವಿಮರ್ಶನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದಿಪರ್ವದ ಹಾಗೂ ಒಟ್ಟು ಭಾರತದ ಕಥೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದು ಶಂತನುವಿನ ಚರಿತೆಯಿಂದ ಎಂಬುದು ಪಂಪನ ವಿವೇಕದ ನಿರ್ಧಾರ. ಆದರೆ ಇಂಥದೊಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಪಂಪನ ವೇಳೆಗೆ ಆಗಲೇ ಕಾರ್ಯಗತವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಚಿಂತನೀಯ. ಅದು ಜೈನ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜೈನ ಭಾರತ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೂ ಪಂಪ ಇಂಥದೊಂದು ಕಾವ್ಯಾರಂಭದ ನಿರ್ಧಾರ ಕೈಗೊಂಡಿರುವ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಯಾಗವಿರುವ ಭಾಗಗಳು ಸೇರ್ಪಡೆ ಆಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ ಸಮಾರೋಹದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು.

ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಪಂಪನು ಎಲ್ಲಿಂದ ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಸಿ, ಎಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೊ ಹಾಗೆಯೇ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನೂ ತದ್ವತ್ತಾಗಿ ಮಾಡಿರುವುದು. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಗುರು ಮತ್ತು ಮಾದರಿ ಪಂಪನೇ ಹೊರತು ವ್ಯಾಸನಲ್ಲ, ಅಂದರೆ ಪಂಪನು ಜೈನಭಾರತ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕೈಬಿಟ್ಟ ಪೌಷ್ಯ-ಪೌಲೋಮ-ಆಸ್ತೀಕ ಪರ್ವಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕೈಬಿಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಜೈನಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಹೊರಳಿದ್ದಾನೆ.

ಆ. ಜೈನಭಾರತಗಳೂ ಪಾಂಡವ ಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಜೈನಸಂಪ್ರದಾಯದ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನೇ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ. ಪಂಪ ಪೂರ್ವದ ಜೈನ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಈ ಏರ್ಪಾಟು ನಡೆದಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ದ್ರೌಪದಿಯು ಜೈನಭಾರತಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಅರ್ಜುನನೊಬ್ಬನಿಗೇ ಪತ್ನಿ.'' ಪಂಪನು ತನ್ನ ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಆಕರವಾದ ವ್ಯಾಸಭಾರತಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅರ್ಜುನನನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಸಿ ಕಥಾನಾಯಕ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲೂ, ದ್ರೌಪದಿಯು ಅರ್ಜುನನೊಬ್ಬನಿಗೇ ಪತ್ನಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲೂ ಪ್ರೇರಣೆ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಂದದ್ದು ಈ ಜೈನ ಭಾರತಗಳಿಂದ.

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವುದಿಷ್ಟು: ಮೇಲುಮೇಲಿನ ತೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಪಂಪಭಾರತವು ವ್ಯಾಸಭಾರತದಿಂದ ಮೂಡಿದ್ದೆನಿಸಿದರೂ, ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಜೈನಭಾರತವೂ ಆಗಿದೆ. ದ್ರೌಪದಿಯ ವಸ್ತ್ರಾಪಹರಣ ಪ್ರಸಂಗ ಕೂಡ ಪಂಪ-ರನ್ನರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ; ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕೂಡ ಜೈನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷಯ ವಸ್ತ್ರ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಸಂಗ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ದುಶ್ಶಾಸನನು ದ್ರೌಪದಿ 'ಉಟ್ಟುದುವರಂ ಕೈದಂದು'ನಿಂದನೆಂದು ಪಂಪ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಕೃಷ್ಣೆಯನಿಜಂಯಂ ಪಿಡಿದುರ್ಚವೇಟ್ಟ' ದುರ್ನಯವನ್ನು ರನ್ನ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಸಾಭೀವಿ. ೬-೧೦).

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸಪೂರ್ವ ಜೈನಭಾರತಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಪಭಾರತ ವನ್ನು ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ವರ್ಚಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ದ್ದೇನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉಪಲಬ್ಧ ಪ್ರಥಮ ಪೂರ್ಣಾಂಗ ಜೈನಭಾರತ ಪ್ರಾರಂಭ ವಾಗುವುದು ಕರ್ಣಪಾರ್ಯನ ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣದಿಂದ.[20] ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಚಾವುಂಡರಾಯನ (೯೭೮) ತ್ರಿಷಷ್ಟಿ ಲಕ್ಷಣ ಮಹಾ ಪುರಾಣಂ (ಚಾಮುಂಡರಾಯ ಪುರಾಣಂ) ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[21] ರನ್ನನ (೯೯೭) ಸಾಹಸ ಭೀಮ ವಿಜಯ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಅಜೈನ ಭಾರತ. ವ್ಯಾಸಭಾರತದ ಶಲ್ಯಸೌಪ್ತಿಕ ಪರ್ವದ ಕಥೆಯನ್ನು ಪಂಪನ ಕೃತಿ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಯಿಂದ ವಸ್ತುವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಖಂಡಕಾವ್ಯ ಸಾಹಸ ಭೀಮ ವಿಜಯ. ಆದರೆ ರನ್ನನು ಚಕ್ರೇಶ್ವರ ಚರಿತೆ ಮತ್ತು ಪರಶುರಾಮ ಚರಿತೆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಭಾರತ ಕಥೆಯನ್ನೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೂ ತಗುಳ್ಚಿ ಹೇಳಿರುವನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಏನೊಂದು ತಿಳಿಯ ದಿರುವುದರಿಂದ, ಅದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದೆ ಚಾವುಂಡರಾಯ ಪುರಾಣವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರ ವಿವರಣೆಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಚಾವುಂಡರಾಯಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ನೇಮಿನಾಥ ತೀರ್ಥಂಕರರ ಚರಿತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಯೂ ಜೈನ ಪುರಾಣಗಳ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಪುರಾಣದ ಗುಣಭದ್ರರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಚಾವುಂಡರಾಯ ಪುರಾಣ, ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅನ್ಯ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ತುಂಬುವಂತಹ ಸ್ವರೂಪದ ಕೃತಿಯಲ್ಲ[22]. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವಂತಹ ಕೃತಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ: ಕರ್ಣಪಾರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಚಾವುಂಡರಾಯ ಪುರಾಣದ ಪಂಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗುಹಾ ಧ್ವನಿಯಾಗಿ ಅನುಕರಣೆಸಿದ್ದಾರೆ[23].

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ನಯಸೇನ ಕವಿಯ ಧರ್ಮಾಮೃತ ಕಾವ್ಯ (೧೧೧೨). ನಯಸೇನನು ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯ, ಏಕಲವ್ಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ೧೨ನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ಆ ಕಥಾಭಾಗವನ್ನು

ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಯಸೇನನು ದುಶ್ಶಾಸನ ಶಕುನಿ ದಿವಾಕರಾತ್ಮಜರ್ ಕೂಡಿ ಸುಯೋಧನನ್, ಅಳಿದನೆಂದೊಡೇಂ ದುರ್ಜನರಪ್ಪವರೊಡನೆ ಕೆಡದವರೋಳರೇ (೨-೭೫) ಎಂದೂ, 'ಪಂಚಮಹಾವ್ರತಂಗಳಂ ದೋಷಮೆಂಬೊಡೆ ಪಾಂಡವರಂ ಭೀಷ್ಮರಂ ಕರ್ಣರಂ ಪೊಗಳ್ವ ಮನುಷ್ಯರಂ ಕಾಣಲಾಗದು' (೯-೮೯) ಎಂದೂ ಎರಡು ಕಡೆ ಧರ್ಮಾಮೃತಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಕಥೆಯನ್ನು ತಾನು ಬಲ್ಲೆನೆಂಬ ಸೂಚನೆ ಕೊಟ್ಟಿದಾನೆ. ನಯಸೇನನು ಧರ್ಮಾಮೃತಕಾವ್ಯದ ೧೨ನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ವ್ರತದ ಮಹಿಮೆಯ ಕಥೆಯಾಗಿ ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯನ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ[24]. ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಥಿ ಕುಮಾರನು ಕರ್ಣನನ್ನೂ ಅರ್ಜುನನನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೋಲುವನು, ಸುವೇಗನು ಏಕಲವ್ಯನನ್ನು ಹೋಲುವನು. ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯನ ಪೂರ್ಣ ಚಿತ್ರಣ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಇರುವಷ್ಟು ಕಥೆ ಜೈನ ಭಾರತದ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಭಾಗವೆಂಬಂತಿದೆ. ಆದರೆ ನಯಸೇನನು ಇದುವರೆಗಿನ ಜೈನ ಭಾರತ ಅಥವಾ ಅಜೈನಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರದ ನವೀನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾನೆ. ಕರ್ಣಪಾರ್ಯನ (ಸು. ೧೧೬೦) ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೃತಿಯಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲನೆಯ ಜೈನ ಭಾರತ[25]. ಇದರಲ್ಲಿ ಜಿನಸೇನರ ಗುಣಭದ್ರರ ಉತ್ತರ ಪುರಾಣಾಂತರ್ಗತ ನೇಮಿನಾಥ ಚರಿತೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಕವಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಚಾವುಂಡರಾಯರ ಕೃತಿಗಳ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳೂ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಜೈನ ಭಾರತದೊಳಗೆ ವ್ಯಾಸಭಾರತವನ್ನು ಕೂಡಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಸಲಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಕವಿ ಕರ್ಣಪಾರ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಇಂಥದೊಂದು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ಣಪಾರ್ಯನು ಪಂಪನಿಂದ ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದಿರುವುದು ಕಾರಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ[26].

ಕರ್ಣಪಾರ್ಯನ ಅನಂತರ ಜೈನ ಭಾರತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮಹತ್ವದ ಕವಿ ಬಂಧುವರ್ಮ (೧೧೬೫). ಈತನ ಹರಿವಂಶಾಭ್ಯುದಯದಲ್ಲಿ ಜೈನ ಭಾರತ ಸಾಪಯವವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೇ ಸೂಚಿಸುವ ಹಾಗೆ ಇದು ಹರಿವಂಶ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಿರುವ ಕಾವ್ಯ[27]. ಬಂಧುವರ್ಮನ ಕಾವ್ಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ಮಡುಗಟ್ಟಿದೆ. ಶಾಂತನುವಿನಿಂದ ಕುರುವಂಶದ ಕಥೆ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಆದಿಜಿನನು ಕ್ಷತ್ರಿಯವಂಶಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಥೆಯ ಉಗಮವಿದೆ[28]. ಬಂಧುವರ್ಮನ ತರುವಾಯ ಜೈನ ಭಾರತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ ಕವಿ ನೇಮಿಚಂದ್ರ (ಸು. ೧೧೮೦). ನೇಮಿಚಂದ್ರನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಧೋರಣೆಯ ಕವಿ[29]. ಆತನ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆ ಅರ್ಧನೇಮಿ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಟ್ಟಿದೆ. ಅರ್ಧನೇಮಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಟ್ಟಿದೆ. ಅರ್ಧನೇಮಿ

ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಕೃಷ್ಣನ ಬಾಲಲೀಲಾ ವಿನೋದ ವರ್ಣನೆಗಳು ಗುಣಭದ್ರಾಚಾರ್ಯರ ಉತ್ತರ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ; ಮೂಲ ಜಿನಸೇನರ ಹರಿವಂಶ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಇದು ಇದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಇದು ನೇಮಿಚಂದ್ರನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವಷ್ಟು ದಟ್ಟವಾಗಿ, ದೀರ್ಘವಾಗಿ, ಉಜ್ವಲವಾಗಿ, ಕಾವ್ಯಮಯವಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ[10]. ವೈಷ್ಣವ ಕವಿಗಳು ವರ್ಣಿಸದಿರುವಷ್ಟು ಗಾಢತರವಾದ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವಂತೆ ಸಾರತರವಾಗಿ, ತನ್ಮಯಶಾರ್ದ್ರ ಸೊಬಗಿನ ಕೃಷ್ಣಚಿತ್ರ ಶಾಲೆಯನ್ನು ನೇಮಿಚಂದ್ರ ಬಿಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನೇಮಿಚಂದ್ರನ ಮೇಲೆ ಬಂಧುವರ್ಮ ಕವಿಯ ಪ್ರಭಾವವಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ ಈತನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಕರ್ಣಪಾರ್ಯ, ಬಂಧುವರ್ಮ, ನೇಮಿಚಂದ್ರ ಈ ಮೂವರು ಕವಿಗಳು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಉಸಿರು ತಾಕುವಷ್ಟು ಸಮೀಪ ಕಾಲದವರಾಗಿದ್ದು ಮೂವರೂ ನೇಮಿನಾಥ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಕಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಯೂ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಮಾನ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಂತೂ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಿಚಾರ. ನೇಮಿಚಂದ್ರನ ನೇಮಿನಾಥ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಸವಧೆಯ ಪ್ರಕರಣ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಕಾವ್ಯ ನಿಂತುಹೋಗಿದೆ. ಇವನಾದ ಮೇಲೆ ಮಹಾಬಲನೆಂಬ ಕವಿ (೧೨೫೪) ತಾನು ರಚಿಸಿರುವ ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣವೆಂಬ ಪ್ರೌಢವಾದ ೧೬ ಆಶ್ವಾಸಗಳ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ೯ ರಿಂದ ೧೩ನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದವರಿಗೆ ಜೈನ ಪರವಾದ ಮಹಾಭಾರತ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ[11]. ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನರ ಆಮೋದ ಪ್ರಮೋದ ವರ್ಣನಾನಂತರ ಅಭಿಮನ್ಯುವಿನ ವಿವಾಹ ವರ್ಣನೆ, ಪಾಂಡವರ ವಿರಾಟಪುರ ಪ್ರವೇಶ ವರ್ಣನೆ, ಕರ್ಣಾರ್ಜುನ ಯುದ್ಧ ವರ್ಣನೆ ಮತ್ತು ಬಲದೇವ ಅಚ್ಯುತರ ದಿಗ್ವಿಜಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮಹಾಬಲಕವಿ ಅತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತ ಹರಿವಂಶ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಪುರಾಣಕ್ಕೂ ಮರ್ಯಾದೆ ತೋರಿರುವಂತೆ ಕನ್ನಡದ ಕರ್ಣಪಾರ್ಯ ಬಂಧುವರ್ಮ ನೇಮಿಚಂದ್ರರಿಗೆ ಮಂಡೆ ಬಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಮನ್ವಯಪಥವೇ ಮಹಾಬಲನ ಕಾವ್ಯ ಪಥ; ಕರ್ಣಪಾರ್ಯನಲ್ಲಿ ೯ರಿಂದ ೧೨ನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದವರೆಗೆ ಕೌರವ ಪಾಂಡವರ ಕಥೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಹಾಬಲನಲ್ಲಿ ಅದು ೯ರಿಂದ ೧೩ನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ; ಬಂಧುವರ್ಮನ ಹರಿವಂಶಾಭ್ಯುದಯದಲ್ಲಿ ೧೦ರಿಂದ ೧೨ನೆಯ ಆಶ್ವಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ.[12]

ಕನ್ನಡ ಜೈನಭಾರತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆದಿಗುಣವರ್ಮನಿಂದ ಬೀಜಾಂಕುರವಾಗಿ ಕರ್ಣಪಾರ್ಯ ಬಂಧುವರ್ಮ ನೇಮಿಚಂದ್ರ ಮಹಾಬಲ–ಈ ನಾಲ್ವರು ಮಾರ್ಗ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಂಪೂರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರೌಢವಾದ ಹಳೆಗನ್ನಡ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಜೈನ ಭಾರತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಭಾರತದ ಕಥೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇವರೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಕ ಕಾವ್ಯವನ್ನು

ಬರೆದವರು. ಅಲ್ಲದೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಪೂರ್ವಕಾಲೀನದಿಂದ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಉತ್ತರ ಕಾಲೀನ ಜೈನ ಭಾರತಗಳತ್ತ ಈ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಹೊರಳುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಪ್ರಸ್ತಾಪದ ಔಚಿತ್ಯವಿದೆ.

ಅಜೈನ ರಾಮಾಯಣ-ಭಾರತಗಳ ಕಥಾಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಜೈನ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕಟಕಿಯಾಡಿ ವಿಡಂಬಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ (ಸು. ೧೧೮೦) ಮತ್ತು ವೃತ್ತ ವಿಲಾಸ (ಸು. ೧೩೬೦) ಎಂಬಿಬ್ಬರು ಕವಿಗಳು ಪ್ರಮುಖರು. ಬ್ರಹ್ಮ ಶಿವಕವಿಯು ತನ್ನ ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ, ಹತ್ತನೆಯ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಬರುವ 154, 155, 164ಇ, 167, 170, 173, 175, 180, 181, 184, 190 ಮೊದಲಾದ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಕಟುವಾಗಿಯೇ ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾನೆ.[32A] ವ್ಯಾಸನ ಜನನ, ದ್ರೌಪದಿಯ ಪಂಚಪತಿತ್ವ, ಖಾಂಡವವನ ದಹನ, ಕೃಷ್ಣನ ವಿಶ್ವರೂಪ ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ಇವನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಸ್ತ ಸೈನ್ಯವೂ ಕೃಷ್ಣನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತೆಂದಾದರೆ

ತಾನೆಲ್ಲಿರ್ದಂ ಕೌರವ
ಸೇನೆಯೆಲ್ಲಿರ್ದುದೇಟಿದಾ ರಥಮೆಲ್ಲಿ
ತಾ ನಾರಾಯಣನೆನಿತೊಳ
ನೇನೆಂಬೆನೊ ವಿಷ್ಣುಮಾಯಮೆಂಬುದಿದಕ್ಕಂ ॥ ೧೦-೧೬೨
ತುಡುವಾಗಳೊಂದು ಬಿಲ್ಲಿಂ
ಬಿಡುವಾಗಳ್ ಲಕ್ಕವೈರಿ ಸೇನೆಯ ಮೊನೆಯೊ
ಳ್ನಡುವಾಗ ಕೋಟಿಯಪ್ಪುವು
ಗಡಪಾರ್ಥನ ಬಾಣವೆಂಬರಿನ್ನವು ಪುಸಿಗಳ್ ॥ ೧೦-೧೭೦
ಎತ್ತೀದುದು ಕೋಣನನಾ
ಮುತ್ತೆಮ್ಮೆಯ ಪೋರಿಯೀದುದೆಂಬೋದುಗಳಂ
ಧೂರ್ತರ್ಪೇಟ್ವರೆ ಕುಮತಿಗ
ಳರ್ತಿಯಿನಂತವೆ ಪುರಾಣಮೆನುತುಂ ಕೇಳ್ವರ್ ॥ ೧೦-೧೮೭

ವೃತ್ತವಿಲಾಸಕವಿಯು ಧರ್ಮಪರೀಕ್ಷೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ, ಆರನೆಯ ಮತ್ತು ಎಂಟನೆಯ ದಿವಸದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಗೇಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ: ೩-೧೦೦ವ, ೧೦೯, ೧೧೦; ೭-೨೨ ರಿಂದ ೩೦, ೩೨ ರಿಂದ ೪೫: ೯-೫೭ ರಿಂದ ೬೧ ಮೊದಲಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ರವಿ ಕುಂತಿಯೊಡನೆ ಕೂಡಲ್
ಕಿವಿಯಿಂದಂ ಕರ್ಣನೊಗೆದನೆಂಬಿದು ಪುಸಿಮಾ
ತವನೊಗೆ ದಂದಮನತ್ತು
ತ್ಸವದಿಂ ಕೇಳೆಂದು ಪೇಳಲುದ್ಯುತನಾದಂ ॥ ೭-೩೨

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಮತ್ತು ವೃತ್ತವಿಲಾಸ ಕವಿಗಳು ಜೈನಪರವಾದ ಭಾರತ ಕಥಾ ಪರಂಪರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ.[32B]

ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ ಖ್ಯಾತಿಯ ಕೇಶಿರಾಜನು (ಸು. ೧೨೬೦) ತಾನು ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದಾಗಿ ಅವುಗಳ ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ: ಚೋಳಪಾಲಕ ಚರಿತೆ; ಶ್ರೀಚಿತ್ರಮಾಲೆ, ಸುಭದ್ರಾಹರಣ, ಪ್ರಬೋಧಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಕಿರಾತ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಭದ್ರಾಹರಣ ಮತ್ತು ಕಿರಾತ ಎಂಬೆರಡು ಕೃತಿಗಳು ಮಹಾಭಾರತದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬಹುದೆಂಬ ಊಹೆಯಿದೆ.[33] ಸುಭದ್ರಾಹರಣವಂತೂ ನಾಟಕವೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಅವಧಾರಣೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಈ ಶತಮಾನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಅನುರಣನವಾಗಿದೆ. ಕಿರಾತವು ಕಿರಾತಾರ್ಜುನೀಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯವೆಂಬ ಸೂಚನೆಯಿದೆ.[34] ಈ ಬಗೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇನಿದ್ದರೂ ಕೇವಲ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನಷ್ಟೇ ಹೆಕ್ಕಿನೋಡಿಹೇಳಿರುವ 'ರ' ರಾಜ್ಯದ ಚಲಾವಣೆಗಳು. ಇವು ಜೈನ ಭಾರತ ಪರವಾದ ರಚನೆಗಳಾಗಿದ್ದಿರಲೂ ಬಹುದೆಂಬ ಸಂಭಾವ್ಯತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸೂಚನೆಯೊಂದನ್ನು ಈಗ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸೂಚನೆಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಕೂಡಿಸಬಹುದು.

೨. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಉತ್ತರಕಾಲೀನ ಭಾರತಗಳು

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸಭಾರತದ ಉತ್ತರಕಾಲೀನ ಜೈನ ಭಾರತಗಳೆಲ್ಲ ದೇಸಿ ಕಾವ್ಯಗಳು, ವರ್ಣಕ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಹಾಡುಗಬ್ಬಗಳು ಮತ್ತು ಚಂಪೂ ರೂಪದ ಪೂರ್ವ ಸಿದ್ಧತೆಯ ಭಾರತ ಪಾಕವನ್ನು ಷಟ್ಪದಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಗತ್ಯದ ಮರು ಎರಕಕ್ಕೆ ಹಾಕಿ ತೆಗೆದ ಕಾವ್ಯಪ್ರಯತ್ನಗಳು. ಈ ಚಂಪು ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಗುಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಗ್ರಗಣ್ಯನಾದವನು ಸಾಳ್ವಕವಿ. ಈತನ ಕಾಲವನ್ನು ಕವಿಚರಿತೆಕಾರರು ಸೂಚಿಸಿರುವ ೧೫೫೦ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ, ಸಾಳ್ವನ ಕಾಲ ೧೪೮೫ ಎಂದೂ, ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಇತರ ಪೂರಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಡಾ. ಹಂಪ.ನಾ. ಅವರು ಏಕೈಕ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಸಾಳ್ವಭಾರತದ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.[35] ಇದುವರೆಗೆ ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಮತ್ತು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಲಿರುವ ಜೈನ ಭಾರತಗಳೆಲ್ಲ ಆಶ್ವಾಸ (ಮಾರ್ಗ ಕಾವ್ಯಗಳು) ಎಂದೂ, ಸಂಧಿ ಎಂದೂ (ವರ್ಣಕ ಕಾವ್ಯಗಳು) ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಸಾಳ್ವಕವಿ ಮಾತ್ರ ಪರ್ವಗಳೆಂದು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ೬೪ ಸಂಧಿಗಳೂ ಇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಳ್ವನ ಕಾವ್ಯದ ನಿಜನಾಮ ನೇಮಿನಾಥ ಚರಿತೆ, ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಕಥೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದ

ರಿಂದಲೂ ಭಾರತ ಕಾವ್ಯದಂತೆ ಪರ್ವಗಳೆಂದು ಹೆಸರಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಸಾಳ್ವ ಭಾರತವೆಂಬ ಅಡ್ಡ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಈ ಕಾವ್ಯ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆದಿ ಪರ್ವ, ಅನ್ವಯ ಪರ್ವ, ವಸುದೇವ ಪರ್ವ, ಕೃಷ್ಣೋದಯ ಪರ್ವ, ಕಂಸಮರ್ದನ ಪರ್ವ, ಅಭ್ಯುದಯ ಪರ್ವ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ ಪರ್ವ, ಇಂದ್ರ ಪರ್ವ, ಕಲ್ಯಾಣ ಪರ್ವ, ಅರಣ್ಯ ಪರ್ವ, ಉದ್ಯೋಗ ಪರ್ವ, ಯುದ್ಧ ಪರ್ವ, ಚಕ್ರ ಪರ್ವ, ದೀಕ್ಷಾ ಪರ್ವ, ಸಭಾ ಪರ್ವ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಾಣ ಪರ್ವವೆಂಬ ೧೬ ಪರ್ವಗಳು ಭಾಮಿನೀ ಮತ್ತು ಉದ್ದಂಡ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿವೆ (ಅಭ್ಯುದಯ ಪರ್ವ).

ಸಾಳ್ವ ಕವಿಯ ತರುವಾಯ ಇದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದವರು ಮಂಗರಸ (೧೫೦೮) ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಸಾಗರ ವರ್ಣಿ (ಸು. ೧೭೭೫).[36] ಮಂಗರಸ ಕವಿಯ ನೇಮಿಜಿನೇಶ ಸಂಗತಿ ಸಾಂಗತ್ಯ ೩೫ ಸಂಧಿ ಹಾಗೂ ೫೦೩೫ ಸಾಂಗತ್ಯ ಪದ್ಯ ಗಳಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಕಾವ್ಯ.[37] ಚಂದ್ರಸಾಗರ ವರ್ಣಿಯ ಜಿನಭಾರತ ಭಾಮಿನೀ ಷಟ್ಪದಿ ಯಲ್ಲಿದೆ[38] ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತ–ಈ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿರುವ ಏಕೈಕ ಕವಿ ಚಂದ್ರಸಾಗರ ವರ್ಣಿ. ಅವುಗಳೆರಡೂ ಜೈನಪರವಾದ ಕಾವ್ಯಗಳು : ಸತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವೆನಿಸಿದರೂ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಎರಡೂ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ಮಂಗರಸನಿಗೆ ಸಾಳ್ವಕವಿ ಆಕರವಾದರೆ, ಚಂದ್ರಸಾಗರ ವರ್ಣಿಗೆ ಮಂಗರಸನೇ ಆಧಾರ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶ.[39]

ಸಾಳ್ವ, ಮಂಗರಸ, ಚಂದ್ರಸಾಗರವರ್ಣಿ–ಇವರು ಮೂವರು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಉತ್ತರ ಕಾಲೀನ ಜೈನಭಾರತ ಕರ್ತೃಗಳು. ರಾಮಾಯಣ–ಭಾರತಗಳು ಇಡೀ ಭಾರತೀಯರಿಗೇ ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಪ್ರಿಯವಾದ ಕಾವ್ಯಗಳು ; ಈ ಜನ ಪ್ರಿಯತೆಗೆ ಜೈನರೂ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೈನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಾರತದ ಕಥೆಯು ಹಲ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಭಿನ್ನ ಕಥಾ ವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಸಾದೃಶ್ಯ ವೈದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಪೃಥಕ್ಕರಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು. ಜೈನ ಪರವಾದ ಭಾರತದ ಕಥೆ ತನಿಯಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಾವ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ : ಅದು ೨೨ನೆಯ ತೀರ್ಥಂಕರನಾದ ನೇಮಿನಾಥನ ಪುರಾಣದ (ಚರಿತೆಯ)ಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ, ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಒಟ್ಟು ಜೈನ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿಯೇ ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣಗಳು ಪುಂಖಾನು ಪುಂಖವಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ಹರಿವಂಶ ಪುರಾಣಗಳೆಂಬುವೆಲ್ಲ ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣ ಗಳೇ[40] ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಸ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಆದಿ ಪರ್ವದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಾರೋಹಣ ಪರ್ವದವರೆಗಿನ ೧೮ ಪರ್ವಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಹರಿವಂಶ ಎಂಬೊಂದು ಭಾಗ ಅನುಬಂಧವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ; ಈ ಹರಿವಂಶದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು

ಕೃಷ್ಣನ ಚರಿತ್ರೆ : ಆದರೆ ಈ ಹರಿವಂಶವು ಮೂಲತಃ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಬಲ್ಲಿದರ ನಿಲುವು. ಜೈನ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹರಿವಂಶ ಮತ್ತು ಕುರುವಂಶದ ಕಥೆ ಕೈ ಕೈ ಹಿಡಿದು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡೇ ಬರುತ್ತವೆ.

೩. ತೌಲನಿಕ ವಿವೇಚನೆ

ಜೈನ ಪರಂಪರೆಯು ಭಾರತಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಸಭಾರತಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ.[11] ಆಧಾರಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವಂತೆ, ಸುಮಾರು ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಜೈನ ಭಾರತ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಇದು ಸ್ಥಳವಲ್ಲ; ಜೈನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತದ ಪಾತ್ರಗಳು ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದಿವೆ. ಆದರೆ ತೀರ್ಥಂಕರರಿಗೆ ಸಮನಾದ ಸ್ಥಾನಗಳು ಅವರಿಗಿಲ್ಲ. ತ್ರಿಷಷ್ಟಿ ಶಲಾಕಾಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ತೀರ್ಥಂಕರರ ಇಲ್ಲವೆ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಬಲದೇವ, ವಾಸುದೇವ (ನಾರಾಯಣ–ಕೃಷ್ಣ) ಪ್ರತಿ ವಾಸುದೇವ (ಪ್ರತಿ ನಾರಾಯಣ–ಜರಾಸಂಧ)ರ ಸ್ಥಾನ ಮಾತ್ರ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಿದ್ದೂ ಪಾಂಡವರ ಅಥವಾ ಕೃಷ್ಣನ ದೇವಾಲಯವಾಗಲಿ, ಪೂಜೆ ಅಭಿಷೇಕಗಳಾಗಲಿ ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತ ಕಥೆ ವಿಲೀನಗೊಂಡಿರುವುದರ ಪ್ರಾಚೀನತೆಗೊಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ಒಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕುಂದಕುಂದಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಾಕೃತ ನಿರ್ವಾಣ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಂಡವರು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೋದ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ: ಪಂಡುಸುದಾ ತಿಣ್ಣಿ ಜಣಾ ದವಿಡಣರಿಂದಾಣ ಅಟ್ಠ ಕೋಡೀ ಓ ಸತ್ತುಂಜಯ ಗಿರಿ ಸಿಹರೇ ಣಿವ್ವಾಣ ಗಯಾ ಣಮೋ ತೇಸಿಂ ॥ [ಮೂರು ಮಂದಿ ಪಾಂಡವರೂ (ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಭೀಮ ಅರ್ಜುನರೂ) ಎಂಟು ಕೋಟಿ ದ್ರಾವಿಡ ರಾಜರೂ ಶತ್ರುಂಜಯ ಪರ್ವತ ಶಿಖರದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದರು) ; ಅವರಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇನೆ][12]

> ಣಮಂ ಸಾಮಿ ಪಜ್ಜುಣ್ಣೋ ಸಂಬು ಕುಮಾರೋ ತಹೇವ ಅಣಿರುದ್ಧೋ
> ಬಾ ಹತ್ತರ ಕೋಡೀ ಓ ಉಜ್ಜಂತೇ ಸತ್ತ ಸಯಾ ಸಿದ್ಧಾ ॥

[ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನೂ ಶಂಬುಕುಮಾರನೂ ಅನಿರುದ್ಧನೂ 72 ಕೋಟಿ ಏಳುನೂರು ಮುನಿಗಳೂ ಊರ್ಜಯಂತ ಗಿರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧರಾದರು. ಅವರನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇನೆ] ಸೂತ್ರ ಕೃತಾಂಗದಲ್ಲಿ ಶಿಶುಪಾಲ, ದ್ವೈಪಾಯನ, ಪರಾಶರರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಅಂತಕೃದ್ದಸಾ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಾಸುದೇವ ಮತ್ತು ದ್ವಾರಕೆ ನಾಶದ ಕಥೆಯಿದೆ. ನಾಯಧಮ್ಮಕಹಾದಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಯ ಭವಾವಳಿ ಕಥೆಯಿದೆ. ಜೈನ ಭಾರತಗಳು ವ್ಯಾಸ ಭಾರತದ

ಕಥೆಯನ್ನು ತಿದ್ದಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಜೈನ ಭಾರತವೂ ವ್ಯಾಸ ಭಾರತವೂ ಭಿನ್ನ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕಥಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು. ಹೀಗೆ ಒಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೇಳೆಗೆ, ವ್ಯಾಸಭಾರತ ರಚಿತವಾಗುವ ವೇಳೆಗೆ ಮುಂಚೆಯೇ, ಜೈನಪುರಾಣ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ನೆಯ್ಗೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಕಥೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಬೆರತು ಹೋಗಿತ್ತೆಂಬುದು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಆಕರವಾಗಿದೆ.[43] ಜೈನಮಹಾಭಾರತದ ಒಂದು ವ್ಯಾಪ್ತವೂ ಆಪ್ತವೂ ಆದ ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಆವಿಷ್ಕಾರ ಪುನ್ನಾಟ ಸಂಘದ ಜಿನಸೇನರ ಆಗಮನದ ವೇಳೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು ; ಅವರ ಹರಿವಂಶ ಕಾವ್ಯವಂತೂ (ಕ್ರಿ. ಶ. 783) ಅನಂತರದ ಜೈನ ಭಾರತಗಳಿಗೆ ತಲಕಾವೇರಿಯಾಯಿತು. ಜೈನ ತೀರ್ಥಂಕರ ನೇಮಿನಾಥರ ಚರಿತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಯೂ ತೆಕ್ಕೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಜೋಡಿ ಪ್ರವಾಹಗಳ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮವಾಗಿ ಹರಿವಂಶ-ಕುರುವಂಶಗಳ ಕಥಾನಕವು ಜೈನ ಭಾರತಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಇದು ಹರಿವಂಶಕ್ಕಿಂತ ತುಸು ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಭೇದವೊಂದು ಅದರ ತರುವಾಯದ ಉತ್ತರ ಪುರಾಣದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕವಲೊಡೆದು ಕಾಣಸಿಕೊಂಡಿದೆ.[44] ಜೈನ ಭಾರತಗಳಲ್ಲೂ ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರರಷ್ಟು ಎಂಬಂಥ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಏಕರೂಪತೆಯಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕವಿಯಿಂದ ಕವಿಗೆ, ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ. ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲೊಂದು ದೊಡ್ಡವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, 'ಜೈನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ—' ಎಂದಾಗ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ, ಯಾವ ಜೈನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಕೇಳ ಬೇಕಾಗುವಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿದೆ.

ಪಂಪನ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದಲ್ಲಿ ಜೈನವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಗೌಣ ನೆಲೆಗೆ ಸರಿದು ಒಟ್ಟು ವ್ಯಾಸಭಾರತದ ಚೌಕಟ್ಟು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾರತವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಜೈನಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪ-ರನ್ನರು ಒಂದು ತುದಿ, ಚಾವುಂಡರಾಯನು ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿ : ಕರ್ಣಪಾರ್ಯ, ಬಂಧುವರ್ಮ ಮಹಾಬಲ, ಸಾಳ್ವ, ಮಂಗರಸರು ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸುವರ್ಣ ಮಾಧ್ಯಮ ಹಿಡಿದ ಕವಿಗಳು ಜೈನ-ಅಜೈನ ಭಾರತಗಳ ಮಿಶ್ರಣ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಹರಿವಂಶವನ್ನೂ ಬಿಡರು, ಪಂಪನನ್ನೂ ಬಿಡರು ; ಅಕ್ಕಿಯ ಮೇಲೆ ಆಸೆ, ನೆಂಟರ ಮೇಲೆ ಇಷ್ಟ. ಆದರಿಂದ ಎರಡೂ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಹೊಸದಾದ ಮೂರನೆಯದೆನ್ನ ಬಹುದಾದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.[45]

ಜೈನ ಭಾರತಗಳು ವ್ಯಾಸಭಾರತವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆಂಬುದು ನಿಜ : ಸಾದೃಶ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು, ವೈದೃಶ್ಯಗಳು ಕಡಮೆ. ವ್ಯಾಸಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೌರವ ಪಾಂಡವರ ಕಥಾಸಾರಾಂಶ ಕನ್ನಡ ಜೈನಭಾರತಗಳಲ್ಲೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜೈನಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಸ್ತೀಕ—ಪೌಲೋಮ-ಪೌಷ್ಯ ಪರ್ವಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಶಕುಂತಲೆ, ಯಯಾತಿ,

ನಳ-ದಮಯಂತಿ, ಸತ್ಯವಾನ-ಸಾವಿತ್ರಿ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಉಪಾಖ್ಯಾನಗಳಿಲ್ಲ. ಕಿಂದಮ ಮುನಿಶಾಪವಿಲ್ಲ. ದೂರ್ವಾಸ ಮುನಿ ಮಂತ್ರೋಪದೇಶವಿಲ್ಲ, ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳಿಲ್ಲ ; ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಿಲ್ಲ, ಅಕ್ಷಯವಸ್ತ್ರದಾನವಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಸಭಾರತಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾಗಿ ಭಾರತದ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬ ಪುನಾರಚಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಜೈನಭಾರತಗಳೂ ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ.[46]

ವ್ಯಾಸ ಭಾರತದ ಕಥಾನಿರೂಪಣೆಯೇ ಸರ್ಪಯಾಗದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಯಜ್ಞ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಭಾರತದ ಕಥೆಯನ್ನು, ಹಿಂಸಾರಭಸಮತಿಯ ಪರಿಸರದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ, ಅಹಿಂಸೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟವರು ಜೈನ ಕವಿಗಳು. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಗಳಿಗೆ ಪರಾಙ್ಮುಖತೆಯೊಂದಿಗೆ, ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಜೀವಧ್ವನಿಯೊಂದಿಗೆ ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಪಟ್ಟಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಪಾಂಡವರ ಜನನ ಸಹಜ ದೇಹ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರಲ್ಲದೆ ವ್ಯಾಸಪರಂಪರೆಯ ಮಂತ್ರೋಪ ದೇಶದಿಂದ ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿದರೆಂಬುದನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಟ್ಟು ಜೈನ ಭಾರತಗಳ ಜೀವಧ್ವನಿಯಾಗಿ, ಧೋರಣೆಯಾಗಿ ಈ ದಿಕ್ಕಿನ ಭಾವನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಕವಿಗಳ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೇನೆ :

೧ "ದ್ರೌಪದಿ ಅರ್ಜುನನ ಪತ್ನಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅವಳ ಮೇಲೆ ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಭೀಮಸೇನರಿಗೆ ಸೊಸೆಯೆಂಬ ಭಾವವಿತ್ತು : ಸಹದೇವ ನಕುಲರಾದರೋ ಆಕೆಯನ್ನು ತಾಯಿಗೆ ಸಮಾನಳಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ದ್ರೌಪದಿಗೂ ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಭೀಮರ ಮೇಲೆ ಪಾಂಡುವಿನ ಸಮಾನವಾಗಿ ಮಾವಂದಿ ರೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿತ್ತು. ಸಹದೇವ ನಕುಲರ ಮೇಲೆ ಮಯ್ದುನದಿರೆಂಬ ಅಕ್ಕರೆಯಿತ್ತು. ಮಹಾಪುರುಷರಾದ ಪಾಂಡವರಲ್ಲಿ ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಮಿಥ್ಯಾರೋಪ ಕಥನವನ್ನು ಮಾಡುವ ದುಷ್ಟರ ನಾಲಗೆ ಶತಖಂಡ ವಾಗದೆ ಬಿಡುವುದೇ ?"[47]

ಪುನ್ನಾಟ ಜಿನಸೇನ, ಕ್ರಿ.ಶ. ೭೮೩
ಸಂಸ್ಕೃತ ಹರಿವಂಶ, ಸರ್ಗ ೪೫
ಶ್ಲೋಕ ೧೫೦ ರಿಂದ ೧೫೫

೨ ಅರ್ಧಚಕ್ರವರ್ತಿಯಪ್ಪ ವಿಷ್ಣುವಂ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಭುವನ ತ್ರಯ ಪತಿಯೆಂದು ಲೋಕಂ ತಾಮೆ ಕೊಂಡಾಡುವುದೆತ್ತಾತಂ ಅರ್ಜುನಂಗೆ ರಥಮನೆಸಗಿದನೆಂಬುದೆತ್ತದಲ್ಲದೆಯುಂ ಜ್ಯೋತಿರ್ಲೋಕದ ದೇವನಪ್ಪಾದಿತ್ಯ ದೇವನೆತ್ತ ಕೊಂತಿಯೆತ್ತ, ಕೊಂತಿ ತಲೆ ನೀರ್ಮಿಂದು ಆದಿತ್ಯನಂ ಬಯಸಿದೊಡೆ ಗರ್ಭವಾಪ್ಪುದೆತ್ತ ಗರ್ಭವಾಗಿ ಕಿವಿಯೊಳ್

ಕರ್ಣನಂ ಪೆತ್ತಳೆಂಬುದೆತ್ತ ಜವನೆತ್ತ + ಆಕೆಯೆತ್ತ ಜವಂಗವಳಾಕೆಗಂ ಧರ್ಮಪುತ್ರಂ ಪುಟ್ಟಿದ ನೆಂಬುದೆತ್ತ ಮತ್ತವಳಾಕೆ ಗಾಳಿಯೊಳ್ ಪುದುವಿರ್ದಳೆಂಬುದೆತ್ತ ಗಾಳಿಗವಳಾಕೆಗಳಂ ಭೀಮಂ ಪುಟ್ಟಿದನೆಂಬುದೆತ್ತ ಸ್ವರ್ಗಲೋಕದ ದೇವೇಂದ್ರನೆತ್ತ + ಆಕೆಯೆತ್ತ ಆಕೆಗಂ + ಇಂದ್ರಂಗಂ + ಅರ್ಜುನಂ ಪುಟ್ಟಿದನ್ + ಎಂಬುದೆತ್ತಲ್ + ಎಂದಿಂತು ನಾಲ್ವರೊಳ್ ಮಱೆವಾಱು ಕೊಂತಿ ಪಾಂಡುರಾಜಂಗೆ ಕುಲಸ್ತ್ರೀಯೆಂದು ಮನ್ನಿಸಿಕೊಂಬುದೆತ್ತ ಅರ್ಜುನಂ ಸಜ್ಜನಂ ದ್ರೌಪತಿ ಪಾಂಡವರಯ್ವರೊಳ್ ಪುದುವಾಳ್ದಳೆಂಬುದೆತ್ತ ಗಾಂಗೇಯರುಂ ದ್ರೋಣರು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಮರಣಗಳೆಂಬುದೆತ್ತ ಅವರ್ ಮಾನಿಸರ ಕಯ್ಯೊಳ್ ಕಾದಿ ನೋವುದುಂ ಸಾವುದುಮೆತ್ತ ಅಭಿಮನ್ಯು ಬಸಿಱೊಳಿರ್ದು ಚಕ್ರವ್ಯೂಹಮಂ ಕೇಳ್ದುದೆತ್ತ ನೆಱೆಯೆ ಕೇಳದೆ ತಾನೆ ಪೊಱಮಟ್ಟನೆಂಬುದೆತ್ತ"

ಬಂಧುವರ್ಮ : ಹರಿವಂಶಾಭ್ಯುದಯಂ ೧-೨೯ ವ

೩ ಕೊಲಿಸಿದಾತನೆ ದೇವ ಕೊಂದ । ಗಗಳಿಕೆಯೆಂದಲೆ ಪುಣ್ಯಪುರುಷರು
ಪಲವುಮಾತೇನೈವರೊಡ ಹುಟ್ಟಿದರು ಸನ್ನುತರು
ಲಲನೆಯೊರ್ವಳ್‌ನಾಳ್ದರೆಂಬೀ । ಪೊಲೆನುಡಿಗೆ ಕಿವಿಗುಡದೆ ಸಜ್ಜವ
ರೊಲಿದು ಚಿತ್ತೈಸುವುದು ಜಿನ ಪಾವನ ಚರಿತ್ರೆಯನು ।।

ಸಾಳ್ವ : ಸಾಳ್ವಭಾರತ (1976) ೧-೪೮

೪ ಧರೆಯಿದನಿಂತುಂ ದ್ರೌಪದಿ
ಪರಮಾರ್ಹಂ ಪಾಂಡುತನಯರಯ್ವರಿಗಂ ಸ
ಚ್ಚರಿತವಧುವೆಂದು ಸಂದಾ
ದರದಿಂ ನುಡಿಯುತ್ತುಮಿರ್ಪರತಿ ಮೂಢತೆಯಿಂ ।।

ಕರ್ಣಪಾರ್ಯ : ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣಂ : ೯-೧೩೧

ಹೀಗೆ ಸಹಜದೇಹ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕುಂತಿಗೆ ಪುತ್ರಜನನವನ್ನು ಹೇಳಿ, ದ್ರೌಪದಿಯ ಪಂಚ ಪತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಭಾರತದ ಕಥೆಗೆ ಜೈನಲಾಂಛನದ ಮೊಹರು ಒತ್ತುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭವಾವಳಿವನ್ನೂ ಬೆಸೆಯಲಾಗಿದೆ. ಯುಧಿಷ್ಠಿರಾದಿಗಳ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವವೂ ಜೈನ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಜೈನ ಭಾರತಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷ ಕೃಷ್ಣನ ಜೀವನ ವಿವರಗಳು. ವ್ಯಾಸ, ಪಂಪ, ರನ್ನ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರಿಗಿಂತ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಕೃಷ್ಣನ ಜೀವನ ಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೆತನದ ಹಲವು ತಲೆಮೊರೆಯ ಕಥಾನಕ ಪುಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕೃಷ್ಣನ ತಂದೆ ತಾತಂದಿರಿಂದ ಅಂಕುರಿಸಿ ಮಗ ಮೊಮ್ಮಗನವರೆಗೆ ಪಲ್ಲವಿಸಿದೆ. ವಸುದೇವನು ರಮ್ಯನಾಯಕನಂತೆ ರಸಿಕೋದಾತ್ತನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ : ವಸುದೇವನ ಶೃಂಗಾರ ಲೀಲೆ ಕೃಷ್ಣನೂ ಲಜ್ಜಿತನಾಗುವಷ್ಟು ರತಿಪರವಾಗಿ ಬಾಗಿದೆ. ವಸುದೇವ, ಉದಯನ ನಾಗಕುಮಾರ-ಇವರು ಜೈನ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯದ ಜನಪ್ರಿಯ ಧೀರ ಲಲಿತಪಾತ್ರಗಳು.[11]

ಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿ ಯೋಗ-ಭೋಗಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭಾಗವತದ ಸಾರವನ್ನೂ, ಹೀರಿಕೊಂಡು ಕೃಷ್ಣನ ತುಂಬುಜೀವನ ತೊಟ್ಟಿಲಿನಿಂದ ಸಮಾಧಿಯವರೆಗೆ ಮುಕ್ಕಿಲ್ಲದಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಜೈನ ಆಗಮಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಭವಿಷ್ಯತ್ ಕಾಲದ ತೀರ್ಥಂಕರನಾಗುವುದರಿಂದ ಆತನ ಚರಿತೆಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಸಂದಿದೆ. ಜೈನೇತರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣನ ಅವತಾರವಾದ ಕೃಷ್ಣನು ಜೈನಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣನೇ ಆಗಿರುವುದು ಪರಿಭಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜೈನಭಾರತಗಳು ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣವಾಗದಿದ್ದರೂ ಕೃಷ್ಣಭಾರತವಂತೂ ಆಗಿವೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಮಗ ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣವೂ ದೀರ್ಘವಾಗಿದೆ, ಸಂಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆತನು ೨೪ಜನ ಕಾಮದೇವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೆಂಬುದು ಜೈನ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನ ಮಗ ಅನಿರುದ್ಧನ ಕಥೆಯೂ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ವಸುದೇವ, ಕೃಷ್ಣ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ, ಅನಿರುದ್ಧ–ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ತಲೆಮಾರಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿರುವುದು ಜೈನ ಭಾರತಗಳಿಗೇ ಮೀಸಲು.''

ವ್ಯಾಸ–ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರ ಭಾರತಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಜೈನ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇನ್ನಿತರ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೆಂದರೆ ಕಂಸ–ಜರಾಸಂಧರ ಪಾತ್ರ ಚಿತ್ರಣ. ಜೈನೇತರ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಹ್ರಸ್ವವಾಗಿರುವ ಈ ಪಾತ್ರಗಳು ಜೈನ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘ ಪ್ರಸ್ತುತಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಜೈನ ಪುರಾಣಗಳ ಭಾವ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಜರಾಸಂಧನು ಪ್ರತಿ ನಾರಾಯಣ (ಪ್ರತಿ ವಾಸುದೇವ) ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ ಕಾಲದ ತೀರ್ಥಂಕರ. ಜೈನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಹಾಯುದ್ಧ ನಡೆಯುವುದು ಕೌರವ-ಪಾಂಡವರ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಕೈಗೂಡಿದ್ದು ಕೃಷ್ಣ-ಜರಾಸಂಧರ ಹಗೆಯಿಂದ. ಜರಾಸಂಧನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು, ಜೈನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಭೀಮನಲ್ಲ ಕೃಷ್ಣ. ಪ್ರತಿನಾರಾಯಣನನ್ನು ನಾರಾಯಣನೇ ಕೊಲ್ಲುವುದು ಜೈನ ಪುರಾಣಗಳ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ.

ಜೈನ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಪೂಜೆಯ ಪ್ರಸಂಗವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯ: ರಾಜಸೂಯ ಯಾಗವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಶಿಶುಪಾಲನನ್ನು ಕೃಷ್ಣನು ಕೊಲ್ಲುವ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಿಶುಪಾಲನಿಗೆ ರುಕ್ಮಿಣಿಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಆಲೋಚನೆಯಿದ್ದಾಗ ಕೃಷ್ಣನಿಗಾಗಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಜುನ-ಸಾತ್ಯಕಿಯರು ಅಪಹರಿಸಿದಾಗ ಕೃಷ್ಣ-ಶಿಶುಪಾಲರಿಗೆ ಹಣಾಹಣಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಶುಪಾಲನು ನೂರು ಬೈಗುಳದಿಂದ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ತೆಗಳಿದ್ದಾದ ಮೇಲೆ ಕೃಷ್ಣನಿಂದಲೇ ಹತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಜೈನ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣನ ಸಾವು. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಲರಾಮ-ಕೃಷ್ಣರ ಸೋದರ ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಕೆನೆಕಟ್ಟಿದೆ. ವ್ಯಾಸಭಾರತ ಪರಂಪರೆಯ ಯಾವ ಭಾರತಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣದಿರುವ ಅಪೂರ್ವ ಭ್ರಾತೃಪ್ರೇಮ ತನ್ನ ಶಿಖರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ

ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. "ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಂದೆ ತಾಯಿಂದಿರು ಮಕ್ಕಳಿಗೂ, ಮಕ್ಕಳೂ ತಾಯಿ ತಂದೆಯರಿಗೂ, ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯರು ಪರಸ್ಪರರಿಗೂ ಹಲುಬುವುದೂ ಅಕ್ಕರು ಮಿಗೆ ತೋರುವುದೂ ವಾಡಿಕೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರಲ್ಲಿದ್ದ ಅಸ್ವಾದ್ಯಶವೆಂಬಂಥ ಸೋದರ ಪ್ರೇಮದ ಉಸಿರಾಟವಿದೆ. ಸಮುದ್ರ ವಿಜಯನೂ ತನ್ನ ತಮ್ಮ ವಸುದೇವ ಕಣ್ಮರೆಯಾದಾಗ ಇಂತಹುದೇ ಪ್ರಲಾಪ ಮಾಡಿರುವ ಭಾಗ ಇದೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಬಲರಾಮನದು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋದ ಭಾವನೆಯ ಪ್ರವಾಹ. ಬಲರಾಮನ ಒರಟು-ಸಿಡುಕು-ಪೆಡಸು ಸ್ವಭಾವಗಳ ಹಿಂದೆ ಎಂತಹ ಕೋಮಲ ಭಾವನೆಯ ಪ್ರಪಂಚವಿದೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾಗಿದೆ". ಕೃಷ್ಣನ ಮೃತ ದೇಹವನ್ನು ಬೆನ್ನ ಹಿಂದೆ ಹೊತ್ತು ಅಲೆಯುವ ಬಲರಾಮನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೃದ್ಯವಾಗಿ ಮೂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ.[೭೦]

ಜೈನ ಧರ್ಮ ದ್ರಾವಿಡ ಧರ್ಮ. ಈ ಅರಿವು ಜೈನ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇದೆ; ಕುಂದ ಕುಂದಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ಆಜೈನ ರಾಮಾಯಣ–ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ರಾಕ್ಷಸ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ, ಕ್ರೂರಿಗಳಾಗಿ, ನೃಶಂಸರಾಗಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿರುವ ಎಷ್ಟೋ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಜೈನ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಹಿಂಸೆಯ ಅಮೃತ ಮಡುವಿನಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಾನುಕಂಪೆ ಯಿಂದ ಹೊಸ ತಿರುವು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅನಾರ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳ ರೂಕ್ಷತೆಯನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಿ, ಅವರಲ್ಲೂ ಮಾನವೀಯ ಗುಣಗಳು ಮಿಂಚುವಂತೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ಣ, ಜರಾಸಂಧ, ದುರ್ಯೋಧನ, ರಾವಣ–ಮೊದಲಾದವರ ಪಾತ್ರಗಳು ಈ ರೀತಿ ಪರಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಕೃಷ್ಣ, ಜರಾಸಂಧ, ರಾವಣರು ಭವಿಷ್ಯತ್ ಕಾಲದ ತೀರ್ಥಂಕರರಾಗುವರೆಂಬ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆ ಸಾಕು ಅವರ ಅನುಕಂಪೆ ಔದಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಮನೋಧರ್ಮದ ವೈಶಾಲ್ಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಸಲು.

ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ ಸಮಾರೋಪದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ :

೧ ಸಮಕಾಲೀನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರನ್ನು ಪುರಾಣದ ಪಾತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟುವ ಪದ್ಧತಿಯೊಂದನ್ನು ಗುಣವರ್ಮ ಪಂಪ ಪೊನ್ನ ರನ್ನಾದಿ ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಗೆ ತಂದರು. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ವಿಜಯನಗರದ ದೊರೆ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನನ್ನೊ ಅಥವಾ ಇನ್ನು ಹಿಂದಿನ ದೇವರಾಯನನ್ನೊ ಮಹಾಭಾರತದ ಕೃಷ್ಣ ಪಾತ್ರದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲು ಜೈನ ಕವಿ-ಕಾವ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದಿರಬಹುದು.

೨ ಪಂಪನು, ಯಾಗಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಆಶ್ರಮವಾಸಿಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಭಾರತದ ಕಥೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಆಸ್ತೀಕ-ಪೌಲೋಮ-ಪೌಷ್ಯ ಪರ್ವಗಳಿಂದ ದಾಟಿ ಜೈನ ಭಾರತಗಳ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಶಂತನುವಿನ ಚರಿತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪಂಪನ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾಳಜಿಗಳು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ. ಪಂಪನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲು ಹೋಗಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನೂ ಶಂತನುವಿನಿಂದ ಭಾರತ ಕಥೆಗೆ ತೊಡಗಿದ್ದರಿಂದ ಆತನೂ ಜೈನ ಭಾರತಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾನೆ.

೩ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಪ್ರಭಾವ ಆಗಿರುವ ಜೈನ ಕವಿ ಮತ್ತು ಜೈನ ಭಾರತವೆಂದರೆ ಸಾಳ್ವಕವಿ ಮತ್ತು ಸಾಳ್ವಭಾರತ.

೪ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಭಾರತ ಕೃಷ್ಣ ಭಾರತವಾಗಲೂ ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರೇರಣೆ ಜೈನ ಭಾರತಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಜೈನ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಮಹಿಮೆ ಪರಾಕ್ರಮಗಳು ಎಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬಂದಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿವೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. i. ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿ ಚರಿತೆ : ಸಂಪುಟ ೨ (೧೯೭೩) ಕಸಾ.ಪ, ಪುಟ ೨೩–೨೭

   ii. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಪ್ರಶಸ್ತಿ (ಎರಡನೆಯ ಮುದ್ರಣ) ಕ.ಸಾ.ಪ. (೧೯೭೮) ಪುಟ ೧ ರಿಂದ ೨೦ ಮತ್ತು ಪುಟ ೨೧-೨೨

   iii. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ (—ಕವಿ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ—೫) : ಐ.ಬಿ.ಎಚ್. (೧೯೭೩) ಪುಟ ೪-೧೨

2. ಸಿ. ಆರ್. ಕಮಲಮ್ಮ (ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ) : ತುರಂಗ ಭಾರತ-ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ. ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧ (೧೯೮೭) ಹಸ್ತಪ್ರತಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಭಾರತಗಳ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

3. ಡಾ. ರಂ. ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಪುಟ. ೨೩

4. ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ : (ಸಂ) ಎಂ. ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ. (೧೯೭೮ಪು) ಪುಟ. ೧೯೩ + ಅದರಲ್ಲೇ ಅ.ಟಿ. ೨೧

5. ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಂ, ಕ.ಸಾ.ಪ. (೧೯೩೧) : ಪು. ೧೪-೫೯

6. ಡಾ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, 'ಕೇಶಿರಾಜ ಕಂಡ ಅನುಪಲಬ್ಧ ಭಾರತಗಳು', ಮಾರ್ಗ-೧ (೧೯೮೮) ಪುಟ ೧೪೦-೧೫೪

7. ತುರಂಗ ಭಾರತ-ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ : ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪುಟ ೧೦೦ ರಿಂದ ೧೧೭ ರವರೆಗೆ ಈ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ

8. ನಾಗವರ್ಮ ವಿರಚಿತಂ ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನಂ ; (ಸಂ) ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ (ತೃತೀಯ ಮುದ್ರಣ ೧೯೬೭) ಉಪೋದ್ಘಾತ. ಪುಟ lxvi-lxvii

9. i. ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿ ಚರಿತೆ : ಸಂಪುಟ-೧ (೧೯೬೨) ಪುಟ. ೨೬-೨೯

   ii. ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ. ಸಂಪುಟ-೨ (೧೯೭೬) ಪುಟ ೩೫೯-೩೬೫

10. ಜಿನಸೇನಾಚಾರ್ಯ ವಿರಚಿತ ಹರಿವಂಶ ಪುರಾಣಂ ; ಭಾಗ-೧.೨ : ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪೀಠ, ಕಾಶಿ, (೧೯೬೨)

11. ನಾಗವರ್ಮ ವಿರಚಿತಂ ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನಂ (೧೯೬೭), ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪುಟ lxvii.

12. ಡಾ. ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ, ಮಹಾಪುರಾಣದ ಮಹತ್ವ. 'ವಿಶ್ವಪ್ರಭೆ' (೧೯೯೧) (ಸಂ.) ಜಿ. ಎಚ್. ಹನ್ನೆರಡು ಮಠ ; ಪುಟ ೨೬೮-೨೭೫

13. ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ, ಮಹಾಪುರಾಣ : 'ಶಾಂತಿಶ್ರೀ' (೧೯೮೯) (ಸಂ) ಡಾ. ಎಂ. ಎ. ಜಯಚಂದ್ರ, ಪುಟ ೩೫-೩೯

14. ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಂ, (ಸಂ) ಬೆಳ್ಳಾವೆ ವೆಂಕಟನಾರಾಯಣಪ್ಪ. (೧೯೩೧) ಕ.ಸಾ.ಪ.

15. ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ, ತುರಂಗ ಭಾರತ-ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ; ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪುಟ ೧೬೧

16. ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ. 'ಪಂಪ'. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಪ್ರಚಾರೋಪನ್ಯಾಸ.

17. 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಂ' (೧೯೩೧). ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ; ಉಪೋದ್ಘಾತ

18. ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ, 'ತುರಂಗ ಭಾರತ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ'. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪುಟ ೧೧೮-೧೧೯

19. -ಅದೇ-, ಪುಟ ೧೧೦

20. ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಕು (ಸಂ). 'ಕರ್ಣಪಾರ್ಯನ ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣಂ' ಕ.ಸಾ.ಪ. (೧೯೮೧)

21. ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ ಮತ್ತು ಕೆ. ಆರ್. ಶೇಷಗಿರಿ (ಸಂ). 'ಚಾವುಂಡರಾಯ ಪುರಾಣಂ' ಕ.ಸಾ.ಪ. (೧೯೮೩).

22. -ಅದೇ- ; ಉಪೋದ್ಘಾತ

23. ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ. 'ತುರಂಗ ಭಾರತ-ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ'. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಪುಟ ೧೦೪-೧೦೫

24. ಭುಜೇಂದ್ರ ಮಹಿಶವಾಡಿ (ಸಂ): 'ನಯಸೇನನ ಧರ್ಮಾಮೃತಂ' (೧೯೭೪) ಕ.ವಿ.ವಿ., ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಪುಟ Lxxxiv–Lxxxvi

25. ಡಾ. ಟಿ. ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, 'ಕನ್ನಡ ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' (೧೯೬೩) ಪುಟ. ೪೫೯-೪೭೦

26. ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಕು (ಸಂ) ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣಂ (೧೯೮೧) ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ, ಪುಟ ೩೨-೩೭

27. ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ, ಬಂಧುವರ್ಮನ ಇತಿವೃತ್ತ. 'ತೀರ್ಥವಂದನೆ'. (೧೯೯೧) ಪುಟ ೧೬೨-೧೬೭

28. ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ, 'ತುರಂಗ ಭಾರತ-ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ', ಪುಟ ೧೦೬-೧೦೮

29. i) ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ, ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣ, 'ನೇಮಿ ಚಂದ್ರ' (೧೯೮೧) ಪುಟ ೮೫-೧೪೭

ii) ಟಿ. ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರೀ. ಕನ್ನಡ ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ.

30. ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ, 'ತುರಂಗ ಭಾರತ-ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ', ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಪುಟ ೧೦೫-೧೦೬

31. ಬಿ. ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯ (ಸಂ). 'ಮಹಾಬಲ ಕವಿ ವಿರಚಿತ ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣಂ' (೧೯೬೬)

32. ಬಿ. ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯ (ಸಂ). 'ಹರಿವಂಶಾಭ್ಯುದಯಂ' (೧೯೬೪)

32a. ಡಾ. ಬಿ. ಎಸ್. ಕುಲಕರ್ಣಿ (ಸಂ). 'ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆ' (೧೯೫೭)

32b. ಡಾ. ಕೆ. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ (ಸಂ). 'ವೃತ್ತವಿಲಾಸ ವಿರಚಿತ ಧರ್ಮ ಪರೀಕ್ಷೆ' (೧೯೮೭)

33. ಮಂ. ಗೋ. ಪೈ. ಕನ್ನಡ ನಾಟಕದ ಹಳಮೆ, ಕ.ಸಾ.ಪ.ನ. ೩೧-೨ (೧೯೪೬)

34. 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ' ಸಂಪುಟ-೪. (೧೯೭೭) ಪುಟ ೧೯೪೫

35. ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ (ಸಂ). 'ಸಾಳ್ವಭಾರತ' (೧೯೬೬)

36. ಹಂಪನಾ. ಚಂದ್ರಸಾಗರ ವರ್ಣಿ-ಬ್ರಹ್ಮಣಾಂಕರು ಅಭಿನ್ನರೆ : 'ವಿವೇಕಾಭ್ಯುದಯ'. (ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೧೯೬೧)

37. ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ, 'ಮೂರನೆಯ ಮಂಗರಸ' (೧೯೬೮)

38. ಹಂಪನಾ, ಚಂದ್ರಸಾಗರವರ್ಣಿ, ಕ.ಸಾ.ಪ.ನ. ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೯೬೩

39. ಹಂಪನಾ ಮತ್ತು ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ (ಸಂ). 'ಚಂದ್ರಸಾಗರ ವರ್ಣಿ ಕೃತಿಗಳು'. (೧೯೮೧). ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ.

40. ಡಾ. ಟಿ. ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರಿ. 'ಕನ್ನಡ ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ'. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ.

41. ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ, 'ತುರಂಗ ಭಾರತ-ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ಪೂರ್ವೋಕ್ತ

42. ಎ. ಶಾಂತಿರಾಜಶಾಸ್ತ್ರಿ (ಸಂ), 'ದಶಭಕ್ತಿ :' (೧೯೩೪) ಪುಟ ೧೨೭

43. ಡಾ. ಹೀರಾಲಾಲ್ ಜೈನ್, 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಜೈನಧರ್ಮದ ಕೊಡುಗೆ', ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ - ಮಿರ್ಜಿ ಅಣ್ಣಾರಾಯ (೧೯೭೧) ಪುಟ ೨೫.

44. i. ಎ. ಶಾಂತಿರಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಿ (ಸಂ.) ಉತ್ತರ ಪುರಾಣಂ. ಕ.ಸಾ.ಪ. (೧೯೮೧)
 ii. ಜಿ. ಬ್ರಹ್ಮಪ್ಪ (ಗದ್ಯಾನುವಾದಕಾರರು) ಮಹಾಪುರಾಣ (೧೯೮೫) ಪುಟ ೬೫೫

45. ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ, 'ತುರಂಗ ಭಾರತ-ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪುಟ ೧೧೦

46. ಅದೇ ; ಪುಟ ೧೧೩

47. ಟಿ. ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರಿ : ಹರಿವಂಶ ಪುರಾಣಸಾರ'. (೧೯೮೭) ಪುಟ ೧೯೭-೧೯೮

48. ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ. 'ಫಣಿ ಕುಮಾರ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ' (೧೯೭೮)

49. ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ, 'ತುರಂಗ ಭಾರತ' ಪೂರ್ವೋಕ್ತ.

50. ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ (ಸಂ) ಸಾಳ್ವ ಭಾರತ ; ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ; ಪುಟ LXXXV

[ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ನಾನು ಕೃತಜ್ಞಳಾಗಿದ್ದೇನೆ : ಈ ಸಂಸ್ಥೆ ಏಪ್ರಿಲ್ 19-21 (1993)ವರೆಗೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದೆ.]

ಪೂರ್ವಕಾಲೀನ ಜೈನ ಭಾರತಗಳು

೧. ಗುಣವರ್ಮ I : ಹರಿವಂಶ : ಸು. ೯೦೦. ಚಂಪೂ (ಅನುಪಲಬ್ಧ)

೨. ಪಂಪ : ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಂ : ೯೪೧. ಚಂಪೂ. ವ್ಯಾಸಭಾರತ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾವ್ಯ : ಜೈನಪರವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ

೩. ಚಾವುಂಡರಾಯ : ಚಾವುಂಡರಾಯ ಪುರಾಣಂ : ೯೭೮. ಗದ್ಯ, ಜೈನ ಭಾರತದ ಕಥೆ ನೇಮಿನಾಥ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ.

೪. ನಯಸೇನ : ಧರ್ಮಾಮೃತಂ : ೧೧೧೨. ಚಂಪೂ, ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯನ ಕಥೆ ೧೩ನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ.

೫. ಕರ್ಣಪಾರ್ಯ : ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣಂ : ಸು. ೧೧೪೦. ಚಂಪೂ

೬. ಬಂಧುವರ್ಮ : ಹರಿವಂಶಾಭ್ಯುದಯಂ : ಸು. ೧೧೬೫. ಚಂಪೂ

೭. ನೇಮಿಚಂದ್ರ : (ಅರ್ಧ) ನೇಮಿಪುರಾಣಂ : ಸು. ೧೧೮೫. ಚಂಪೂ

೮. ಮಹಾಬಲ : ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣಂ : ೧೨೫೪. ಚಂಪೂ

೯. ಕೇಶಿರಾಜ : ಸುಭದ್ರಾಹರಣ, ಕಿರಾತ : ಸು. ೧೨೬೦. ?
(ಇವೆರಡೂ ಅನುಪಲಬ್ಧ ಕೃತಿಗಳು)

ಉತ್ತರ ಕಾಲೀನ ಜೈನ ಭಾರತಗಳು

೧೦/೧. ಸಾಳ್ವ : ನೇಮಿನಾಥ ಚರಿತೆ (ಸಾಳ್ವಭಾರತ) : ೧೪೮೫. ಷಟ್ಪದಿ

೧೧/೨. ಮಂಗರಸ : ನೇಮಿಜಿನೇಶ ಸಂಗತಿ : ೧೫೦೮. ಸಾಂಗತ್ಯ
(ಹರಿವಂಶ)

೧೨/೩. ಚಂದ್ರಸಾಗರ ವರ್ಣಿ : ಜಿನ ಭಾರತ : ಸು. ೧೮೫೦. ಷಟ್ಪದಿ

ಮಂಥನ

ಆ ಸೆಣ್ಡಿನ ವಾಹಳಿಯ ಕೆಯಿ : ಸಣ್ಣ ಟಿಪ್ಪಣಿ

* ಇಂದು ಕ್ರೀಡಾಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಚಿರಪರಿಚಿತಹೆಸರುಗಳು ಫುಟ್‌ಬಾಲ್, ಹಾಕಿ, ಮತ್ತು ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಆಟಗಳು. ಈ ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡುವ ಬಯಲುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತುಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ, ಸಂರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಆಟದ ಮೈದಾನಗಳನ್ನು ಫುಟ್‌ಬಾಲ್ ಗ್ರೌಂಡ್ಸ್, ಹಾಕಿ ಗ್ರೌಂಡ್ಸ್, ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಗ್ರೌಂಡ್ಸ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

** ಇದರಂತೆ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ನೂರಾರು, ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಕ್ರೀಡಾಪಟುಗಳು ಆಟವಾಡುತ್ತಿದ್ದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರೀಡಾ ಮೈದಾನಗಳು ಇದ್ದುವು : ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಚೆಂಡಾಟವೂ, ಪ್ರಾಯಃ ಕಾಲ್ಚೆಂಡಿನ ಆಟವೂ, ಪೋಲೊ ಮಾದರಿಯ ಆಟವೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದುವು.

*** ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಳುಕ್ಯರ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ ಇಮ್ಮಡಿ ಸೋಮೇಶ್ವರನ (1068–1076) ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಇಂಥದೊಂದು ಆಟದ ಮೈದಾನವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ :

"ಕಿಸುವೊಳಲ ಮೂಲಸ್ಥಾನದ ಮಹಾದೇವರ + ಉಪಭೋಗಕ್ಕೆ ಸರ್ವ್ವಬಾಧಾಪರಿಹಾರವಾಗೆ ನಮಸ್ಯಂ ಬಿಟ್ಟ + ಆ ಸೆಣ್ಡಿನ ವಾಹಳಿಯ ಕೆಯಿ".

ಅಂದರೆ ಈಗಿನ ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಾದಾಮಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸ್ಥಳವಾದ ಪಟ್ಟದಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ (= ಕಿಸುವೊಳಲು) ಮೂಲಸ್ಥಾನದ ಮಹಾದೇವರಿಗೆ "ಆ ಚೆಣ್ಡಿನ (ಚೆಂಡಿನ) ಆಟವನ್ನು ಕುದರೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು (ವಾಹಳಿ) ಆಡುತ್ತಿದ್ದ ಹೊಲದ (ಕೆಯಿ) ನೆಲವನ್ನು" ದಾನವಾಗಿ ಇತ್ತರು ಎಂದರ್ಥ. ಅದರಿಂದ ಇದು ಈಗಿನ ಪೋಲೊ ಆಟದಂತೆ ಆಡುತ್ತಿದ್ದ ಆಟವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಪ್ರಯೋಗವಿರುವುದು ಕ್ರಿ.ಶ. 1070, ಅಂದರೆ 923 ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ; South Indian Inscriptions, Vol. XI-i No. 110. p. 107 A.D. 1070, December 24, Friday.

ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖಕರು

ಶ್ರೀ ನಲ್ಲೂರು ಪ್ರಸಾದ್	ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ವಿ. ವಿ. ಪುರಂ ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು-560 004.
ಶ್ರೀ ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗರಾಜು	ಸಾಹಿತಿ ಪತ್ರಕರ್ತರು, ನಂಜನಗೂಡು, ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆ.
ಶ್ರೀ ಆರ್. ವಿ. ಭಂಡಾರಿ	ಸಾಹಿತಿ-ಶಿಕ್ಷಕರು, ಅರೆ ಅಂಗಡಿ, ಹೊನ್ನಾವರ ತಾ. ಉ. ಕ. ಜಿಲ್ಲೆ.
ಶ್ರೀ ಚಕ್ಕೆರೆ ಶಿವಶಂಕರ್	ಸಾಹಿತಿ, ಮೈಸೂರು.
ಡಾ. ಜಿ. ಎಸ್. ಮೋಹನ್	ತೆಲುಗು ವಿಭಾಗ, ಜ್ಞಾನ ಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 056
ಡಾ. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ	ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಕೊಣಾಜೆ, ಮಂಗಳೂರು.
ಡಾ. ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ	ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನ ಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 056
ಶ್ರೀ ಹರಿಲಾಲ್ ಕೆ. ಪವಾರ್	ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.
ಡಾ. ಎಸ್. ಪಿ. ಪದ್ಮ ಪ್ರಸಾದ್	ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಶಿಕ್ಷಣ ಕಾಲೇಜು, ಇಲಕಲ್.
ಡಾ. ಮಲ್ಲಿಕಾ ಘಂಟಿ	ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗುಲಬರ್ಗಾ.
ಡಾ. ಕೆ. ದುರ್ಗಾದಾಸ್	ರೀಡರ್-ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಕೇಂದ್ರ, ಬೆಳಗಾವಿ.

ಡಾ. ಎಸ್. ಎಸ್. ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ	496, 10ನೇ ಮೈನ್, ಎಂ.ಸಿ. ಲೇ-ಔಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು-560040
ಶ್ರೀ ಆರ್. ರಾಜಪ್ಪ ದಳವಾಯಿ	ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮಾನಸ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು.
ಡಾ. ಜಿ. ಎಂ. ನಾಗಯ್ಯ	ಗ್ರಂಥ ಪಾಲಕರು, ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ	ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ ಬೆಂಗಳೂರು-560056
ಶ್ರೀ ಕರುಣಾಕರ	ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಮದರಾಸು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಡಾ. ಎಚ್. ಎಸ್. ಅನಂತನಾರಾಯಣ	ಮೈಸೂರು.
ಡಾ. ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ	ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಾಲರು, ಮತ್ತು ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರಥಮ ದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು, ವಿಜಯನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು–560 040

ವಿವರಗಳಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಿ :

ನಿರ್ದೇಶಕರು
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಬೆಂಗಳೂರು 560 056